<36602389630018

<36602389630018

Bayer. Staatsbibliothek

E

Ph. sp. 387 (1
Hume

Ph. lp 307 (1
Ph. 1136 a
Philos. Anthrop. Scr. varia. 1290.
R

David Hume
über
die menſchliche Natur
aus dem Engliſchen
nebſt
kritiſchen Verſuchen
zur Beurtheilung dieſes Werks

von
Ludwig Heinrich Jakob
Profeſſor der Philoſophie
in Halle.

Erſter Band.
Ueber den menſchlichen Verſtand.

Halle
bei Hemmerde und Schwetſchke
1790.

Rara temporum felicitas; ubi fentire quae velis et quae fentias dicere licet.

TACIT.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Das Werk, deſſen Ueberſetzung hier erſcheint, lieſs Hume *zuerſt in den Jahren* 1739. 1740 *in drei Bänden unter folgendem Titel drucken:* A Treatiſe of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental method of Reaſoning into Moral Subjects. Hume *ſelbſt machte ſich eine groſse Erwartung von der Wirkung deſſelben. Allein es machte Anfangs wenig Glück. Der Verfaſſer brachte daher die Hauptreſultate deſſelben in Auszüge, arbeitete auch einige Abſchnitte gänzlich um, und gab ſie unter dem Titel* Eſſays *heraus. Welche Senſation ſeine in beiden Werken geäuſserten Grundſätze hierauf in der philoſophiſchen Welt gemacht haben,*

wie

wie viel daraus entlehnt, und wie viel dagegen geſtritten und deklamirt worden, iſt bekannt. Im Grunde iſt in den Verſuchen keine Meinung und kein Grundſatz zurückgenommen; hie und da ſind ſie ſchöner geſchrieben, aber oft iſt er in denſelben zu kurz und daher undeutlich. Viele, zu unſern Zeiten vornemlich intereſſante Abhandlungen, wie die über Raum und Zeit und andere fehlen gänzlich. Der ganze Zuſammenhang des ganz vollendeten Gebäudes des Skepticismus iſt auch in den Verſuchen lange nicht ſo ſichtbar, als in dieſer Abhandlung, wie eine Vergleichung bald lehren wird. Diejenigen Abſchnitte, welche in den Eſſays gänzlich umgearbeitet ſind, ſind auch nach dieſen Verbeſſerungen überſetzt worden, ſo wie auch auf alles, was Hume in den ſpätern Zeiten berichtiget hat, genaue Rückſicht genommen iſt, ſo daſs man dieſe Ueberſetzung als eine von ihm ſelbſt verbeſſerte Ausgabe ſeiner philoſophiſchen Schriften anſehen kann. Bei der Ueberſetzung der zwei übrigen Bände, welche die praktiſche Philoſophie enthalten, wird man eben ſo verfahren.

Der Ueberſetzer hält dieſes Werk vornemlich deshalb für merkwürdig, weil in demſelben nicht nur

der

der vollendetſte Skepticismus enthalten iſt, ſondern weil es auch als die entfernte Urſache der gegenwärtigen Bewegungen in der philoſophiſchen Welt angeſehen werden kann, indem die alle Vernunft zerſtörenden Zweifel des brittiſchen Weltweiſen die kritiſche Philoſophie veranlaſst haben, wie aus den Schriften des berühmten Stifters derſelben bekannt iſt. Wie verſchieden die letztere von jenem Skepticismus ſey, davon werden auch die angehängten kritiſchen Verſuche einen entſcheidenden Beweis geben können.

Eine ausführliche Prüfung der ſkeptiſchen Vernünfteleien des ſcharfſinnigen Hume iſt von berühmten Philoſophen längſt gewünſcht worden, und der Verfaſſer der nachfolgenden kritiſchen Verſuche bedarf alſo um der Sache ſelbſt willen keine Entſchuldigung; ob es ihm aber gelungen ſey, durch dieſelben die richtige Beurtheilung dieſes vernunfttödtenden Skepticismus zu erleichtern, darüber erwartet er ehrfurchtsvoll das Urtheil gelehrter Kenner.

In-

Inhalt.

Abhandlung über die menschliche Natur.

Einleitung.

Erstes Buch.

Von dem Verstande.

Erster Theil.

Von den Begriffen.

Erster Abschn. *Von dem Ursprunge unsrer Begriffe.*

Zweiter Abschn. *Nähere Eintheilung des Gegenstandes.*

Dritter Abschn. *Von den Begriffen des Gedächtnisses und der Einbildungskraft.*

Vierter Abschn. *Von der Verknüpfung oder der Vergesellschaftung unsrer Begriffe.*

Fünfter Abschn. *Von den Verhältnissen.*

Sechster Abschn. *Von den zufälligen Beschaffenheiten und den Substanzen.*

Siebenter Abschn. *Von den abstrakten Begriffen.*

Zweiter Theil.

Von den Begriffen des Raums und der Zeit.

Erster Abschn. *Von der unendlichen Theilbarkeit unsrer Begriffe von Raum und Zeit.*

Zwei-

Zweiter Abschn. Von der unendlichen Theilbarkeit des Raums und der Zeit.
Dritter Abschn. Von den übrigen Eigenschaften unsrer Begriffe von Raum und Zeit.
Vierter Abschn. Beantwortung der Einwürfe.
Fünfter Abschn. Fortsetzung derselben Materie.
Sechster Abschn. Von dem Begriffe des Daseyns überhaupt und dem Begriffe des äussern Daseyns insbesondere.

Dritter Theil.

Von der (gewissen) Erkenntniss und der Wahrscheinlichkeit.

Erster Abschn. Von der (gewissen) Erkenntniss.
Zweiter Abschn. Von der Wahrscheinlichkeit und von den Begriffen der Ursache und Wirkung.
Dritter Abschn. Warum eine Ursache allemal Nothwendigkeit bei sich führe?
Vierter Abschn. Von den Theilen, woraus unsre Schlüsse über Ursache und Wirkung bestehen.
Fünfter Abschn. Von den Impressionen der Sinne und des Gedächtnisses.
Sechster Abschn. Von der Folgerung, welche von der Impression auf den Begriff geschicht.
Siebenter Abschn. Von der Natur des Begriffs, oder des Glaubens.
Achter Abschn. Von den Ursachen des Glaubens.
Neunter Abschn. Von den Wirkungen anderer Verhältnisse und anderer Fertigkeiten.
Zehnter Abschn. Von dem Einflusse des Glaubens.

Elfter

Elfter Abſchn. Von der Wahrſcheinlichkeit des Zufalls.
Zwölfter Abſchn. Von der Wahrſcheinlichkeit der Urſachen.
Dreizehnter Abſchn. Von der unphiloſophiſchen Wahrſcheinlichkeit.
Vierzehnter Abſchn. Von dem Begriffe der nothwendigen Verknüpfung.
Funfzehnter Abſchn. Regeln, nach welchen wir über Urſachen und Wirkungen urtheilen.
Sechzehnter Abſchn. Von der Vernunft der Thiere.

Vierter Theil.

Von den ſkeptiſchen und andern philoſophiſchen Syſtemen.

Erſter Abſchn. Von dem Skepticiſmus, in Anſehung der Vernunft.
Zweiter Abſchn. Von dem Skepticiſmus, in Anſehung der Sinne.
Dritter Abſchn. Von der alten Philoſophie.
Vierter Abſchn. Von der neuen Philoſophie.
Fünfter Abſchn. Von der Immaterialität der Seele.
Sechſter Abſchn. Von der perſönlichen Identität.
Siebenter Abſchn. Beſchluſs dieſes Buchs.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Abhandlung

über

die menschliche Natur.

Einleitung.

Die Wissenschaft der menschlichen Natur ist von zweierlei Art, wovon jede ihr eigenthümliches Verdienst hat, und zum Vergnügen, zum Unterricht und zur Vervollkommnung der Menschen beitragen kann. Der eine Theil betrachtet den Menschen hauptsächlich, so fern er zum Handeln gebohren ist, wie er in seinen Unternehmungen durch Geschmack und Empfindung geleitet wird; wie er den einen Gegenstand begehrt, den andern verabscheuet, nach dem verschiedenen Werthe, den ihm die Dinge zu haben scheinen, und nach den mancherlei Gesichtspunkten, aus welchen er sich dieselben vorstellt. Da die Tugend unter allen Dingen für das vortrefflichste gehalten wird, so suchen die Philosophen, denen dieser praktische Theil angehört, dieselbe mit den anziehendsten

Farben darzustellen, leihen von der Dichtkunst und Beredtsamkeit alle Reize, und behandeln ihren Gegenstand auf eine leichte und fasliche Weise, so wie es seyn muss, wenn die Sache der Einbildungskraft gefallen, und sich Zuneigung erwerben soll. Diese praktischen Philosophen sammeln die auffallendsten Beobachtungen und Beispiele aus dem gemeinen Leben, und stellen entgegengesetzte Charaktere in einen geschickten Contrast; sie suchen die Menschen durch die Aussichten auf Ruhm und Glückseligkeit auf den Weg der Tugend zu locken, und leiten sodann durch gesunde Principien und grosse Beispiele die Schritte auf dieser Bahn weiter. Sie machen, dass wir den Unterschied zwischen Tugend und Laster fühlen; sie erwecken und ordnen unsre Empfindungen, und wenn sie durch diese Mittel nur unsre Herzen der Rechtschaffenheit und der wahren Ehre treu und geneigt gemacht haben, so glauben sie das Ziel aller ihrer Arbeiten vollkommen erreicht zu haben.

Die andre Art der Weltweisen betrachtet den Menschen mehr wie ein denkendes, als wie ein handelndes Wesen, und haben mehr die Ausbildung seines Verstandes, als die Verbesserung seiner Sitten zum Zweck. Sie sehen die menschliche Natur als einen Gegenstand der Spekulation an, und suchen durch genaue Nachforschung diejenigen Gesetze aufzufinden, nach welchen der Verstand regiert und die Empfindungen erweckt werden, und welche die Gründe sind, nach denen wir Ge-

gen-

genſtände, Handlungen und Charaktere loben oder tadeln. Sie halten es für einen Vorwurf für die ganze Gelehrſamkeit, wenn die Philoſophie noch nicht einmal die erſten Gründe der Sittenlehre, der Metaphyſik und der Kritik ſollte auſser Zweifel geſetzt haben; wenn man immer von Wahrheit und Falſchheit, Tugend und Laſter, Schönheit und Häſslichkeit reden ſollte, ohne im Stande zu ſeyn, die Urſachen dieſes Unterſchieds beſtimmen zu können. Von dieſer ſchweren Unternehmung laſſen ſie ſich durch keine Schwierigkeiten abſchrecken; ſondern ſie gehen von einzelnen Beiſpielen zu allgemeinen Regeln fort, und treiben ihre Unterſuchungen immer zu allgemeinern Grundſätzen, und finden eher keine Befriedigung, als bis ſie zu jenen Urprincipien gelanget ſind, bei welchen die menſchliche Wiſsbegierde in allen möglichen Wiſſenſchaften ſtehen bleiben muſs. Dieſe Philoſophen wiſſen, daſs ihre Spekulationen ſehr abſtrakt, und gemeinen Leſern ſelbſt unverſtändlich ſind; es iſt ihnen daher blos an dem Beifalle der Gelehrtern und Weiſeren gelegen, und ſie halten ſich für die Arbeit ihres ganzen Lebens für genugſam belohnt, wenn ſie einige verborgene Wahrheiten entdeckt haben, die der Nachwelt zur Erweiterung ihrer Kenntniſſe dienen können.

Es iſt auſser allem Zweifel, daſs jene leichte und faſsliche Philoſophie des Lebens bei dem groſsen Haufen des Menſchengeſchlechts immer den Vorzug vor dieſen ſubtilen und abgezogenen Unter-

ſuchungen behalten wird; und es wird nie an ſolchen fehlen, welche jene nicht nur als die angenehmere, ſondern auch als die nützlichere anpreiſen werden. Ihr Einfluſs auf das gemeine Leben iſt weit ſichtbarer; ſie greift Herz und Neigungen an, beſchäftigt ſich immer mit Grundſätzen, welche die Handlungen regieren, und verbeſſert dadurch den Charakter der Menſchen, und bringt ſie alſo jenem Ideale der Vollkommenheit, das ſie ſelbſt entwirft, näher. Hingegen die abſtruſe ſpekulative Philoſophie hat ihren Sitz in den dunkeln Tiefen des Gemüths, die mit Geſchäften und Handlungen nichts zu thun haben; daher verſchwindet ſie, wenn der Philoſoph jene Schatten verläſst, und an den hellen Tag kömmt; ihre Grundſätze können nicht leicht einen Einfluſs auf unſre Lebensart und unſer Betragen behalten. Das Gefühl unſres Herzens, die Bewegung der Leidenſchaften, die Gewalt der Affekten, vernichten alle ihre Schlüſſe, und ſetzen den tiefſinnigſten Weltweiſen mit dem gemeinſten Menſchen in einen Rang.

Man muſs auch geſtehen, daſs der dauerhafteſte und gerechteſte Ruhm jederzeit die leichtere Philoſophie begleitet habe; jene abſtrakten Denker ſcheinen bisher nur den Grillen oder der Unwiſſenheit ihrer Zeitgenoſſen den Genuſs eines augenblicklichen Auffehns ſchuldig zu ſeyn; zu einer bleibenden Ehre bey der kaltblütigern Nachkommenſchaft haben ſie es nie bringen können. Ein ſpekulativer Kopf kann in ſeinen ſubtilen Räſonnements auſserordent-

ordentlich leicht einen Fehler begehen, und dann ist immer einer die nothwendige Ursache eines andern, denn er geht in seinen Folgerungen fort, und scheuet sich nicht durch gerechte Schlüsse auf Sätze zu stoſsen, die ungewöhnlich sind oder den gemeinen Meinungen widersprechen. Ein Philosoph hingegen, der sich nur vornimmt, das, was der gemeine Menschenverstand denkt, in schönern und anziehendern Farben vorzutragen, geht, wenn er zufälligerweise in einen Irrthum fällt, nicht weiter, sondern originirt sich durch eine Appellation an den Gemeinsinn und die natürlichen Gefühle, wodurch er denn sogleich wieder ins richtige Geleise kömmt, und sich vor allen gefährlichen Selbsttäuschungen sichert. Cicero's Ruhm blühet noch jetzt; aber Aristoteles Lorbern sind ganz verwelkt. La Bruyere geht über das Meer und behauptet seine Achtung immer noch; aber die Ehre des Malebranche ist auf sein Volk und auf sein Zeitalter eingeschränkt. Und Addison wird vielleicht noch mit Vergnügen gelesen werden, wenn Locke schon ganz vergessen seyn wird.

Der bloſse Philosoph wird gemeiniglich in der Welt nicht sonderlich geschätzt, weil man voraussetzt, daſs er nichts weder zum Nutzen noch zum Vergnügen der Gesellschaft beitrage, da er entfernt von allem Umgange mit Menschen lebt, und in Grundsätzen und Begriffen vertieft ist, die eben so entfernt von ihrer Fassungskraft sind. Auf der andern

dern Seite ist aber der Idiot noch verächtlicher. Bei einem Volke und in einem Zeitalter, wo die Wissenschaften blühen, wird nichts für ein sicheres Zeichen einer ungebildeten Seele gehalten, als der gänzliche Mangel alles Geschmacks an dergleichen edeln Unterhaltungen. Der vollkommenste Charakter scheint der zu seyn, welcher zwischen diesen beiden Extremen liegt; der gleiche Geschicklichkeit und gleichen Geschmack für Bücher, Gesellschaft und Geschäfte behält, der in seinem Umgange denjenigen Witz und diejenige Feinheit zeigt, welche aus der Kultur des Geschmacks entspringen; und in Geschäften diejenige Rechtschaffenheit und Genauigkeit beobachtet, welche der natürliche Erfolg einer ächten Philosophie ist. Um einen so vollkommnen Charakter gemeiner zu machen, und ihn in den Menschen auszubilden, kann nichts besseres erdacht werden, als Schriften jener leichtern Art. Sie ziehen nicht zu sehr vom Leben ab, erfordern keinen zu grofsen Tiefsinn, kein Zurückziehn in sich selbst, um verstanden zu werden, und der Leser geht, erfüllt von edlen Empfindungen und weisen Vorschriften, die auf alle Vorfälle des Lebens anwendbar sind, von dieser Art Büchern zur menschlichen Gesellschaft zurück. Durch solche Schriften wird die Tugend schätzbar, die Wissenschaft angenehm, die Gesellschaft lehrreich, und die Einsamkeit unterhaltend.

Der Mensch ist ein denkendes Wesen, und als ein solches bedarf er der Wissenschaft, als seiner eigen-

eigenthümlichen Speiſe und Nahrung: allein die Grenzen des menſchlichen Verſtandes ſind ſo eng, daſs er nur wenig Befriedigung in dieſem Stücke hoffen kann, es ſey nun in Anſehung der Ausdehnung, oder in Anſehung der Sicherheit ſeiner Beſitzungen. Der Menſch iſt aber nicht allein ein denkendes, ſondern auch ein geſelliges Weſen. Aber er kann weder beſtändig angenehme und amüſirende Geſellſchaften genieſsen, noch den Geſchmack für dieſelben ſtets unterhalten. Der Menſch iſt auch ein handelndes Weſen; und dieſe Anlage ſo wohl, als die verſchiedenen nothwendigen Bedürfniſſe des menſchlichen Lebens nöthigen ihn zur Thätigkeit und Beſchäftigung. Aber das menſchliche Gemüth erfodert auch Erholung und kann eine ſtete Spannung auf Sorge und Arbeit nicht aushalten. Daher ſcheint es, als habe die Natur eine vermiſchte Lebensart, als die ſchicklichſte für den Menſchenſtamm, ausgemittelt, wodurch ſie ihnen heimlich einen Wink giebt, keiner dieſer Neigungen zu viel Raum zu geben, weil ſie dadurch leicht die Fähigkeit zu andern Beſchäftigungen und Unterhaltungen verlieren könnten. Ueberlaſst euch eurer Neigung zur Wiſſenſchaft, ſo ruft ſie ihnen zu, aber eure Wiſſenſchaft ſey ſtets auf den Menſchen gerichtet, und ſo, daſs ſie immer eine gerade Beziehung auf die Geſellſchaft und auf das handelnde Leben habe. Abſtruſes Denken und tiefes Nachforſchen ſey euch verboten, die tiefſinnige Schwermuth, welche es verurſacht, die endloſe Ungewiſsheit, in

welche ihr euch dadurch verwickelt, und die kalte Aufnahme, womit man euren vorgeblichen Entdeckungen begegnen wird, wenn ihr ſie bekannt macht, ſey die ſtrenge Strafe, welche ich darauf ſetze. Sey ein Weiſer; aber bei aller deiner Weisheit bleib immer ein Menſch.

Wenn der groſse Haufen der Menſchen ſich dabei begnügte, die leichtere Philoſophie der ſchwerern abſtraktern vorzuziehen, ohne der letztern mit Schimpf oder Verachtung zu drohen, ſo könnte man vielleicht dieſe ſo allgemeine Meinung billigen, und einem jeden ohne Widerſpruch ſeinen Geſchmack und ſeine Meinung laſſen. Aber da man ſeine Behauptungen gewöhnlicherweiſe weiter treibt, ſogar ſo weit, daſs man alles tiefſinnige Spekuliren oder alles das, was man gemeinhin Metaphyſik zu nennen pflegt, geradezu verwirft, ſo iſt es nöthig, daſs wir doch auch dasjenige in Erwägung ziehen, was vernünftigerweiſe für dieſe Art zu philoſophiren geſagt werden kann.

Hier müſſen wir nun gleich im Anfange bemerken, daſs ein nicht unbeträchtlicher Vortheil der genauen ſpekulativen Philoſophie darin beſteht, daſs ſie der leichtern und praktiſchen zur Grundlage dient, indem die letztere ohne die erſtere niemals einen hinreichenden Grad von Genauigkeit in ihren Meinungen, Vorſchriften oder Behauptungen erlangen kann. Alle ſchöne Wiſſenſchaften enthalten nichts, als Gemählde verſchiedener Stel-

lungen und Lagen aus dem menſchlichen Leben; und ſie flöſsen uns verſchiedene Empfindungen des Lobes oder Tadels, der Bewunderung oder des Lachens ein, je nachdem die Gegenſtände beſchaffen ſind, die ſie vor uns bringen. Dieſes Unternehmen muſs einem Künſtler beſſer gelingen, der neben einem feinen Geſchmack und einem ſchnellen Faſſungsvermögen noch eine genaue Kenntniſs von dem innerlichen Kunſtwerke beſitzt, dem die Kräfte des Verſtandes, die Wirkungen der Leidenſchaften, und die verſchiedenen Arten der Empfindungen, welche Tugend und Laſter unterſcheiden, bekannt ſind. So mühſam dieſes innerliche Suchen und Forſchen auch ſeyn mag, ſo unentbehrlich iſt es doch gewiſſermaſsen für die, welche die täglich vorkommenden äuſserlichen Erſcheinungen des Lebens und der Sitten mit Glück ſchildern wollen. Der Anatom ſtellt dem Auge die häſslichſten und unangenehmſten Gegenſtände dar, aber dennoch iſt ſeine Wiſſenſchaft dem Maler höchſt nützlich, ſelbſt dann, wenn er eine Venus oder eine Helena zeichnet. Wenn gleich der letztere die reichſten Farben ſeiner Kunſt anwendet, und ſeinen Figuren die reizendſten und bezauberndſten Minen ertheilt; ſo muſs er doch auch ſeine Aufmerkſamkeit bis auf die innere Struktur des menſchlichen Körpers, die Lage der Muskeln, die Einrichtung der Knochen und auf die Geſtalt und den Nutzen jedes Theilchens oder jedes Organs richten. Strenge Aufmerkſamkeit, die ſich bis auf Kleinigkeiten

er-

erſtreckt, gereicht in jedem Falle der Schönheit, ſo wie richtiges Räſonnement, der feinen Empfindung zum Vortheile. Umſonſt würden wir das eine auf Koſten des andern erheben wollen.

Hiernächſt können wir bei jeder Kunſt oder Beſchäftigung bemerken, ſelbſt bei ſolchen, die am meiſten mit dem Leben und Thun in Verbindung ſtehen, wie der Geiſt der Achtſamkeit, er ſey nun erweckt, wie er wolle, ſie alle ihrer Vollkommenheit näher bringt, und ſie für die Angelegenheiten der Geſellſchaft brauchbarer macht. Und wenn auch gleich ein Philoſoph von der Geſchäftswelt entfernt lebt, ſo muſs ſich doch der Geiſt der Philoſophie, wenn er nur durch einige ſorgfältig kultivirt iſt, nach und nach durch die ganze Geſellſchaft verbreiten und jeder Kunſt und jedem Berufe eine ähnliche Gründlichkeit mittheilen. Der Staatsmann wird mehr Behutſamkeit und Genauigkeit in der Abtheilung und Abwägung der Macht anwenden; der Juriſt wird methodiſcher zu Werke gehen, und in ſeinen Schlüſſen feinere Grundſätze gebrauchen; und der General wird geſetzmäſsiger in ſeiner Diſciplin, und vorſichtiger in ſeinen Planen und Operationen verfahren. Der Vorzug der Feſtigkeit in den neuern Regierungsformen vor den alten iſt immer mit der Vervollkommnung der neuern Philoſophie zu gleichen Graden geſtiegen, und wird auch wahrſcheinlich immer mit ihr in gleichem Verhältniſſe bleiben.

Geſetzt

Gesetzt aber, man könnte auch keinen andern Vortheil von diesen Bemühungen ziehen, als die Befriedigung einer unschuldigen Wissbegierde, so wäre doch auch dieses schon nicht zu verachten; da es doch ein Zuwachs zu jenen wenigen sichern und schuldlosen Freuden wäre, die dem Menschengeschlecht zu Theil geworden sind. Der angenehmste und unschuldigste Weg des Lebens läuft durch die Felder der Wissenschaft und der Gelehrsamkeit; und wer daher entweder Hindernisse aus dieser Bahn wegräumen, oder eine neue Aussicht eröffnen kann, sollte schon in dieser Rücksicht als ein Wohlthäter der Menschheit hochgeschätzt werden. Und obschon diese Nachforschungen beschwerlich und ermüdend scheinen mögen, so ist es doch mit einigen Gemüthern, wie mit einigen Körpern, die mit starker und blühender Gesundheit ausgerüstet, eine strenge Uebung verlangen, und da Vergnügen erndten, wo der grösste Theil der Menschen nichts als Beschwerlichkeit und Arbeit sieht. Wahrlich die Dunkelheit ist dem Verstande eben so verdriesslich als dem Auge, aber das Dunkel zu erhellen, muss nothwendig, so viel Mühe es auch immer gekostet haben mag, angenehm und ergötzend seyn.

Doch diese Dunkelheit in der Metaphysik stellt man uns nicht nur als etwas beschwerliches und ermüdendes entgegen, sondern auch als die unvermeidliche Quelle von Ungewissheit und Irrthum. Hierin liegt eigentlich der gerechteste und scheinbarste Vorwurf für einen beträchtlichen Theil der

Metaphysik; daſs ſie nemlich, eigentlich zu reden, gar keine Wiſſenſchaft ſey; ſondern entweder von dem fruchtloſen Beſtreben der menſchlichen Eitelkeit entſtehe, welche in Dinge eindringen will, die für den menſchlichen Verſtand gar nicht zugänglich ſind; oder von der Schlauigkeit des Volksaberglaubens, der, unvermögend, ſich im offnen Felde zu vertheidigen, dieſe verwickelnden Dornen aufwirft, um ſeine Schwäche zu decken und zu ſchützen. Aus dem freien Felde verjagt, flieht ſein Geſindel in das Gebüſch, und lauert, bis es an irgend einem nicht gedeckten Zugange der Seele einbrechen, und ſie mit abergläubiſcher Furcht und Vorurtheilen überwältigen kann. Der herzhafteſte Gegner unterliegt, wenn er nur einen Augenblick auf ſeiner Hut zu ſeyn vergiſst. Und viele öffnen aus Feigheit und Thorheit den Feinden die Thore, und nehmen ſie freiwillig mit Ehrfurcht und Unterthänigkeit auf, gleich wie ihre rechtmäſsigen Beherrſcher.

Aber iſt dies wol ein hinreichender Grund, weshalb die Philoſophen von ſolchen Unterſuchungen ablaſſen, und den Aberglauben immer im Beſitz ſeines Hinterhalts laſſen ſollen? Iſt es nicht vernünftiger, gerade das Gegentheil zu beſchlieſsen, und der Nothwendigkeit, den Krieg in die geheimſten Schlupfwinkel des Feindes zu ſpielen, zu folgen? Umſonſt bilden wir uns ein, daſs die Menſchen, des öftern Mislingens müde, doch endlich einmal ſolche luftige Wiſſenſchaften verlaſſen, und

das

das eigenthümliche Gebiet der menſchlichen Vernunft entdecken werden. Denn auſserdem, daſs viele Menſchen ein zu ſtarkes Intereſſe dabei finden, dergleichen Unterſuchungen immer wieder auf die Bahn zu bringen; auſserdem, ſage ich, kann auch eine blinde Verzweiflung, in den Wiſſenſchaften nie ein vernünftiger Grund ſeyn, etwas ganz und gar aufzugeben; denn, wenn auch alle bisherige Verſuche fehlgeſchlagen ſind, ſo kann man doch noch immer hoffen, daſs der Fleiſs, das gute Glück, oder der geſtiegene Scharfſinn der folgenden Generationen die Entdeckungen noch erreichen werde, die den vorgegangenen Zeiten unbekannt geweſen ſind. Jeder unternehmende Kopf wird von neuem nach einem ſo theuren Preiſe ſtreben, und die Fehltritte ſeiner Vorgänger werden ihn mehr anſpornen, als muthlos machen, weil er hofft, daſs der Ruhm eine ſo kühne Unternehmung zu vollenden, für ihn allein aufbewahrt ſey. Die einzige Möglichkeit, die Wiſſenſchaften auf einmal von dieſen ſo abſtruſen Fragen zu befreien, iſt, „die Natur des menſch„lichen Verſtandes ernſtlich zu durchforſchen, und „vermöge einer genauen Analyſis ſeiner Kräfte und „Fähigkeiten zu zeigen, daſs er auf keine Weiſe „für ſolche entfernte und abſtruſe Gegenſtände ge„macht ſey.„ Wir müſſen uns alſo dieſer ſauren Arbeit unterziehen, um hernach auf immer in Ruhe leben zu können; und „wir müſſen die wahre Me„taphyſik ſorgfältig ſtudieren, um dadurch die fal„ſche und unächte zu zerſtören.„ Die Unempfind-

pfindlichkeit, welche einigen Perſonen eine hinlängliche Schutzwehr gegen dieſe ränkenvolle Philoſophie gewährt, wird bei andern durch die Neubegierde überwogen; und die Verzweiflung, welche zuweilen die Oberhand erhält, weicht bald darauf den ſanguiniſchſten Hoffnungen und Erwartungen. Genaue und richtige Schlüſſe ſind im Allgemeinen das einzige Hülfsmittel, das ſich für alle Menſchen und alle Lagen ſchickt; dieſes iſt auch allein fähig, jene abſtruſe Weisheit und jenes metaphyſiſche Geſchwätz zu untergraben, welches mit dem gemeinen Volksglauben vermengt, dem ſorgloſen Denker gewiſſermaſsen undurchdringlich wird, und dadurch ein Anſehn von Wiſſenſchaft und Weisheit gewinnt.

Auſser dieſem negativen Vortheile, daſs man, nach einer bedachtſamen Unterſuchung, den ungewiſſeſten und ennuyanteſten Theil der Gelehrſamkeit verwerfen kann, giebt es auch noch mancherlei poſitive Vortheile, welche aus einer genauen Erforſchung der Kräfte und Fähigkeiten der menſchlichen Natur entſpringen. Es findet ſich bei den Operationen der Seele der merkwürdige Umſtand, daſs, wenn ſie gleich in unſerm Innerſten unmittelbar vor ſich gehen, ſie ſich doch in Dunkelheit zu verhüllen ſcheinen, ſo bald man ſie zum Gegenſtande der Betrachtung macht; und daſs das Auge die Linien und Grenzen, wodurch ſie getrennt und unterſchieden ſind, ſehr ſchwer finden kann. Die Gegenſtände ſind zu fein, um lange in derſelbigen

Lage

Lage vor dem Anblicke zu bleiben; ſie müſſen in einem Augenblicke gefaſst werden, mit einem hohen Grade von Scharfſinn, der von der Natur empfangen, und durch Gewohnheit und eignes Nachdenken vervollkommnet ſeyn muſs. Es iſt alſo ein nicht unbeträchtlicher Theil der Philoſophie, die verſchiedenen Wirkungen der Seele nur zu kennen, ſie von einander zu ſcheiden, ſie unter ihre eignen Kapitel zu bringen, und dadurch die ſcheinbare Unordnung zu verbeſſern, in welcher ſie ſich darſtellen, wenn man ſie zum Objekt der Betrachtung und der Unterſuchung macht. Dieſe Arbeit des Ordnens und Unterſcheidens, welche in Abſicht auf die Körper und äuſsern ſinnlichen Gegenſtände nicht bedeutend iſt, ſteigt in ihrem Werthe, ſo bald ſie in Beziehung auf die Seelenwirkungen unternommen wird, nach Maasgabe der Schwierigkeit und Mühe, welche hierbei angetroffen wird. Und wenn wir es auch nicht weiter bringen könnten, als bis zu dieſer geographiſchen Beſchreibung des Gemüths oder zu dieſem Abriſſe der unterſchiedenen Theile und Kräfte der Seele, ſo iſt es doch wenigſtens einige Befriedigung unſres Strebens, ſo weit gegangen zu ſeyn, und je leichter dieſe Wiſſenſchaft ſcheinen mag, (ſie iſt aber keinesweges ſo leicht) deſto verächtlicher muſs die Unwiſſenheit in derſelben bei allen denen ſeyn, welche auf Gelehrſamkeit und Philoſophie Anſpruch machen.

Auch kann man nicht einwenden, daſs dieſe Wiſſenſchaft ungewiſs und ſchimäriſch ſey; man

müſste

müſste denn einem Skepticiſmus Raum geben, der alles Wiſſen und ſelbſt alles Handeln umſtürzte. Denn man kann nicht daran zweifeln, daſs das Gemüth wirklich mit verſchiedenen Kräften und Fähigkeiten verſehen ſey, daſs dieſe Kräfte von einander verſchieden ſeyn, daſs das, was bei der unmittelbaren Wahrnehmung wirklich verſchieden iſt, auch bei der Reflexion unterſchieden werden könne, und daſs folglich in allen Sätzen, die dieſen Gegenſtand betreffen, Wahrheit oder Falſchheit ſey, und zwar eine Wahrheit und Falſchheit, die gar nicht auſser dem Horizonte des menſchlichen Verſtandes liegt. Einige Unterſcheidungen dieſer Art ſind ganz gemein, wie der Unterſchied zwiſchen Verſtand und Willen, der Einbildungskraft und den Leidenſchaften, Unterſcheidungen für jede menſchliche Faſſung ſind; und die feinern und philoſophiſchern Unterſcheidungen haben nicht weniger Realität und Gewiſsheit, ob ſie gleich ſchwerer zu faſſen und zu begreifen ſind. Einige neuere glücklichere Verſuche in Beziehung auf dieſen Gegenſtand *) können uns einen deutlichen Beweis von der Gewiſsheit und der Nutzbarkeit dieſes Zweigs der Gelehrſamkeit geben. Und ſollten wir es für ein der Bemühung eines Weltweiſen würdiges Geſchäft achten, ein wahres Syſtem der Planeten zu liefern, und unſre Begriffe

*) Der Verf. zielt auf Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheſon, Buttler und andre.

Begriffe von der Ordnung und Stellung dieſer entfernten Weltkörper zu berichtigen; und dabei denenjenigen recht gefliſſentlich unſre Geringſchätzung zu erkennen geben, welche mit ſo vielem Glück, die Theile des menſchlichen Gemüths, die uns ſo nahe liegen, und wobei wir ſo innig intereſſirt ſind, beſtimmen?

Sollten wir denn nicht hoffen können, daſs die Philoſophie, wenn ſie ſorgfältig bearbeitet, und durch die Aufmerkſamkeit des Publikums aufgemuntert wird, ihre Unterſuchungen noch weiter treiben, und wenigſtens einigermaaſsen, die geheimen Federn und Triebräder entdecken werde, wodurch das menſchliche Gemüth wirkſam gemacht wird. Die Aſtronomen haben ſich lange dabei begnügen müſſen, die wahre Bewegung, Ordnung und Gröſse der Himmelskörper aus ihrer bloſſen Erſcheinung zu beweiſen; bis ſich endlich ein Philoſoph erhub, der durch die glücklichſte Schluſsfolge, die Geſetze und Kräfte beſtimmt zu haben ſcheint, durch welche die Umwälzungen der Planeten geleitet und regiert werden. Ein Gleiches iſt in Beziehung auf andre Theile der Natur geſchehen. Und ſo haben wir keinen Grund, an einem ähnlichen Erfolge in unſern Unterſuchungen über die Gemüthskräfte und deren Einrichtung, zu verzweifeln, wenn ſie nur mit gleicher Geſchicklichkeit und Behutſamkeit anhaltend betrieben werden. Es iſt wahrſcheinlich, daſs ein Seelenvermögen, oder eine Fähigkeit von einer andern abhängt, und daſs dieſe

wieder in eine noch allgemeinere und ſo ferner aufgelöſt werden kann; denn wie weit dergleichen Zergliederungen getrieben werden können, läſst ſich ſchwerlich vor einem ſorgfältigen Verſuche, und nicht einmal nach demſelben genau beſtimmen. So viel iſt gewiſs, daſs Verſuche dieſer Art alle Tage gemacht werden, ſelbſt von ſolchen, die am allernachläſſigſten philoſophiren. Wenn man ſich aber in dieſes Geſchäft einlaſſen will, ſo iſt nichts mehr erforderlich, als ſcharfe Aufmerkſamkeit und ſtrenge Sorgfalt, damit, wenn das Ziel in dem Bezirk des menſchlichen Verſtandes liegt, es endlich glücklich erreicht werde; und, wenn es auſser ſein Gebiet fallen ſollte, daſs man es doch mit Grund und Sicherheit als unerreichbar verwerfen könne. Dieſes letztere Reſultat iſt ſicherlich nicht zu wünſchen; und daher muſs man es ja nicht zu raſch annehmen. Denn wie viel würde bei einer ſolchen Vorausſetzung die Schönheit und der Werth dieſer Art der Weltweisheit verlieren. Die Moralphiloſophen ſind bisher gewohnt geweſen, wenn ſie die ungeheure Menge und Verſchiedenheit derer Handlungen, die gebilliget oder gemisbilliget werden, betrachteten, nach einem einzigen Principio zu ſuchen, von welchem ſie die Verſchiedenheit der Geſinnungen ableiten könnten. Und wenn man dieſes gleich, vermöge der Leidenſchaft für einen ſolchen allgemeinen Grundſatz, bisweilen zu weit getrieben hat; ſo muſs man doch geſtehen, daſs die Erwartung ſelbſt, einen ſolchen allgemeinen Grund zu finden, nach

welchen

welchen alle Tugenden und Laſter genau beurtheilt werden können, ſehr zu entſchuldigen iſt. Man iſt in der Kritik des Geſchmacks, in der Logik und ſelbſt in der Staatskunſt auf ein Gleiches bedacht geweſen: und die Verſuche ſind nicht gänzlich mislungen; ob vielleicht gleich mehr Zeit, gröſsere Akkurateſſe, und ein wärmerer Eifer in ihrer Betreibung, dieſe Wiſſenſchaften ihrer Vollkommenheit immer näher bringen werden. Alle Anſprüche dieſer Art auf einmal zurückzuweiſen, würde in der That unbedachtſamer, übereilter und angemaſster ſeyn, als die kühnſte und die dogmatiſchſte Philoſophie zu verfahren pflegt, was letztere auch immer für rohe Ausſprüche und Grundſätze dem Menſchengeſchlecht aufzubürden unternehmen mag.

Das Abſtrakte und Schwerzubegreifende in dieſen Unterſuchungen über die menſchliche Natur kann keinen Beweis für ihre Falſchheit oder Unzuläſſigkeit abgeben. Im Gegentheil ſcheint es unmöglich zu ſeyn, daſs das, was bisher ſo vielen weiſen Männern und tiefforſchenden Philoſophen entgangen iſt, alltäglich und leicht ſeyn könne. Und ſo viel Mühe uns auch dergleichen Nachforſchungen koſten mögen, ſo hinreichend müſſen wir uns doch, nicht allein durch den Nutzen, ſondern auch durch das Vergnügen, für belohnt halten, wenn wir hierdurch unſre Maſſe von Kenntniſſen über Gegenſtände von ſo unausſprechlicher Wichtigkeit vermehren können.

Freilich dient bei alle dem das Abftrufe diefen Spekulationen nicht zur Empfehlung, fondern ift ihnen vielmehr nachtheilig. Aber vielleicht läfst fich doch diefe Schwierigkeit durch Sorgfalt und Kunft und durch die Vermeidung aller unnöthigen Kleinigkeiten überwinden. Und in diefer Rückficht ift in dem Folgenden ein Verfuch gemacht worden, einiges Licht über die Gegenftände zu verbreiten, von welchen der Weife bisher durch ihre Ungewifsheit, und der Unwiffende durch ihre Dunkelheit ift zurückgefchreckt worden. Glücklich, wenn es uns follte gelungen feyn, die Grenzen der zwei verfchiedenen Arten der Weltweisheit vereinigt, tieffinniges Forfchen mit Deutlichkeit, und Wahrheit mit Neuheit verbunden zu haben. Und noch glücklicher, wenn wir durch diefe leichte Manier die Fundamente derjenigen abftrufen Philofophie untergraben könnten, die bisher dem Aberglauben allein zum Schilde, und der Ungereimtheit und der Thorheit zur Hülle gedient hat!

Ab-

Abhandlung über die menschliche Natur.

Erstes Buch. Von dem Verstande.

Erster Theil. Von den Begriffen.

Erster Abschnitt. Von dem Ursprunge unsrer Begriffe.

Jedermann wird leicht zugeben, daſs ein wichtiger Unterschied zwischen den Wahrnehmungen der Seele ist, wenn ein Mensch das Unangenehme einer auſserordentlichen Hitze, oder das Angenehme einer gemäſsigten Wärme fühlt; und zwischen solchen, wo er blos nachher eine dergleichen gehabte Empfindung wieder in sein Gedächtniſs zurückruft, oder sie sich vermittelst seiner Einbildungskraft zum Voraus vorstellt. Diese Seelenkräfte können die Empfindungen der Sinne wol nachmachen oder sie kopiren, aber die Stärke und Lebhaftigkeit des ursprünglichen Eindrucks können sie niemals ganz erreichen. Das höchste, was wir von ihnen sagen können, selbst dann, wenn sie mit der

der gröſsten Gewalt wirken, iſt, daſs ſie ihren Gegenſtand auf eine ſo lebendige Art darſtellen, daſs man beinahe ſagen könnte, man fühle oder ſehe ihn. Aber zu einer ſolchen Höhe von Lebhaftigkeit, daſs dieſe Wahrnehmungen gar nicht von jenen zu unterſcheiden wären, können ſie niemals gelangen, das Gemüth müſste denn durch Krankheit oder Raſerei in Unordnung gerathen ſeyn. Alle Farben der Dichtkunſt, wenn ſie auch noch ſo glänzend ſind, können doch natürliche Gegenſtände niemals ſo abbilden, daſs man die Beſchreibung für die Landſchaft ſelber halten müſste. Der lebhafteſte Gedanke iſt noch immer weit ſchwächer, als die matteſte Empfindung.

Einen gleichen Unterſchied können wir bey allen übrigen Vorſtellungen der Seele bemerken. Ein Menſch, der wirklich im Zorne iſt, wird ganz anders afficirt, als ein andrer, der nur an dieſe Gemüthsbewegung denkt. Wenn ihr mir erzählt, daſs eine Perſon Liebe fühlt, ſo verſtehe ich euch augenblicklich, und mache mir von ihrem Gemüthszuſtande einen richtigen Begriff; aber nie werde ich dieſen Begriff für die wirklichen Unordnungen und Beunruhigungen dieſer Leidenſchaft ſelbſt halten. Wenn wir über unſre vergangenen Eindrücke und Neigungen nachdenken, ſo iſt unſer Gedanke daran ein treuer Spiegel, der ſeine Objekte mit Wahrheit darſtellt; aber ſeine Farben ſind in Vergleichung mit denen, worin unſre urſprünglichen Wahrnehmungen erſcheinen, matt und todt. Es gehört eben kein

vorzüglich feiner Verstand oder metaphysischer Kopf dazu, den Unterschied unter beiden zu bemerken.

Wir können demnach alle Vorstellungen, deren wir uns bewufst werden, in zwey Klassen oder Arten eintheilen, die sich durch ihre verschiedenen Grade der Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Die weniger starken und weniger lebhaften werden gemeinhin Gedanken oder Begriffe genannt. Für die andre Art haben wir keinen Namen weder in der englischen noch in den mehresten andern Sprachen, und zwar, wie ich vermuthe, aus der Ursache, weil es zu einem andern als spekulativen Gebrauche nicht nöthig war, sie unter einen allgemeinen Titel oder unter ein besonderes Kunstwort zu bringen. Wir wollen uns also die Freiheit nehmen und sie zu unserm Behufe Impressionen nennen, welches Wort in dem gewöhnlichen Sinne zwar eine etwas andre Bedeutung hat, aber doch dem, was wir sagen wollen, am nächsten kömmt. Unter dem Ausdrucke Impression verstehe ich also alle unsre lebhaften Wahrnehmungen, wenn wir sehen, hören, fühlen, lieben, hassen, begehren oder wollen. Und diese Impressionen unterscheiden sich von den Begriffen dadurch, dafs letztere weniger lebhafte Vorstellungen sind, deren wir uns bewufst werden, wenn wir über einige der vorhinerwähnten Empfindungen oder Gemüthsveränderungen nachdenken.

Nichts kann bei dem ersten Anblicke ungebundener scheinen, als das menschliche Denken, welches sich nicht allein aller menschlichen Gewalt und An-

Anſehen entzieht, ſondern auch ſelbſt nicht einmal auf die Grenzen der Natur und der Wirklichkeit eingeſchränkt iſt. Ungeheuer zu bilden, Geſtalten und Erſcheinungen zuſammen zu fügen, die gar nicht zuſammen paſſen, koſtet der Einbildungskraft nicht mehr Mühe, als die Abbildung der natürlichſten und gemeinſten Gegenſtände. Und indeſſen, daſs der Körper an einem Planeten gefeſſelt iſt, auf welchem er mit Mühe und Beſchwerlichkeit herumkriecht; können uns die Gedanken in einem Augenblicke in die entfernteſten Gegenden des Weltalls verſetzen; ja ſelbſt über das Weltganze hinaus, in das grenzenloſe Chaos, wo man glaubt, daſs die Natur in gänzlicher Verworrenheit liege. Was nie geſehen, nie gehört worden iſt, das läſst ſich doch denken; und nichts überſteigt das Vermögen der Denkkraft, auſſer was einen abſoluten Widerſpruch enthält.

Allein ob es gleich ſcheint, daſs unſre Denkkraft dieſe bandenloſe Freiheit beſitze, ſo werden wir doch bei näherer Prüfung finden, daſs ſie wirklich in ſehr enge Grenzen eingeſchloſſen iſt, und daſs die ganze Schöpferkraft des Verſtandes ſich nicht weiter erſtreckt, als bis auf das Zuſammenſetzen, das Verſetzen, das Vermehren oder Vermindern derer Materialien, welche Sinne und Erfahrungen uns liefern. Denken wir einen goldnen Berg, ſo fügen wir nur zwei übereinſtimmende Vorſtellungen zuſammen, mit denen wir, einzeln genommen, ſchon vorher bekannt waren. Ein tugend-

gendhaftes Pferd können wir uns denken, weil wir aus unſrer eignen Erfahrung uns die Tugend vorſtellen können, welche wir ſodann mit der Figur und Geſtalt eines Pferdes, das ebenfalls ein uns bekanntes Thier iſt, vereinigen. Kurz, alle Materie des Denkens rührt entweder von unſern äuſsern oder innern Empfindungen her, nur allein die Anordnung und Zuſammenſetzung der Materialien kömmt dem Verſtande und dem Willen zu; oder, um mich der philoſophiſchen Kunſtſprache zu bedienen: alle unſre Begriffe oder ſchwächern Vorſtellungen ſind Kopeien unſrer Impreſſionen oder unſrer lebhaftern Vorſtellungen.

Dieſen Satz werden, wie ich hoffe, folgende zwey Argumente hinlänglich beweiſen. Erſtlich, wenn wir unſre Gedanken oder Begriffe, ſo zuſammgeſetzt oder ſo abgezogen ſie immer ſeyn mögen, analyſiren; ſo finden wir allemal, daſs ſie ſich in ſolche einfache Begriffe auflöſen laſſen, die ein vorhergegangenes Gefühl oder eine vorhergegangene Empfindung zum Gegenſtande haben. Selbſt ſolche Begriffe, welche dem erſten Anſehen nach, am weiteſten von dieſem Urſprunge entfernt zu ſeyn ſcheinen, ſind, wie man bei einer genauern Unterſuchung findet, daher entſtanden. Der Begriff von Gott, in ſo fern man ein unendlich verſtändiges, weiſes und gütiges Weſen darunter verſteht, iſt blos aus dem Nachdenken über die Wirkungen unſrer eignen Vernunft entſprungen, indem wir die darunter be-

findlichen Eigenschaften der Weisheit und Güte, über alle Grenzen hinaus vermehrt haben. Wir mögen diese Prüfung so weit fortsetzen als wir wollen; so werden wir allemal finden, daſs jeder Begriff, den wir der Untersuchung unterwerfen, von einer ihm ähnlichen Impression ein Abdruck ist. Wer die allgemeine Wahrheit dieser Behauptung nicht zugestehen will, hat nur eine und zwar eine sehr leichte Methode, sie umzustoſsen; er darf nämlich nur einen Begriff vorbringen, der seiner Meinung nach nicht aus dieser Quelle gekommen ist. Dann wird es unsre Pflicht seyn, wenn wir unsre Theorie in Ansehen erhalten wollen, die Impression, oder die lebhafte Vorstellung anzuführen, welche ihm entspricht.

Zweitens, wenn jemand wegen Mangel des Organs für gewisse Arten von Empfindungen keine Empfänglichkeit hat, so wird man allemal finden, daſs er auch eben so wenig der Begriffe fähig ist, die jenen Eindrücken entsprechen. Ein Blinder kann sich keine Vorstellung von Farben machen, ein Tauber keine von Tönen. Gebt jedem von ihnen den ihm fehlenden Sinn wieder; und ihr werdet durch die Eröffnung des neuen Weges zu dieser Art der Empfindungen, auch einen Weg für die Begriffe derselben eröffnet haben; er wird nun keine Schwierigkeit mehr darin finden, sich diese Objekte vorzustellen. Eben so ist es, wenn ein Gegenstand, der eine Empfindung verursachen könnte, niemals auf die Organe gewirkt hat. Ein Lappländer

der oder ein Neger hat keine Vorstellung von dem Geschmacke des Weins. Und wenn es gleich wenig oder gar keine Beispiele von ähnlichen Fehlern in der Seele giebt, wo jemand gewisse Empfindungen oder Leidenschaften, deren sonst das menschliche Geschlecht fähig ist, niemals gefühlt hat oder derselben ganz unfähig wäre; so können wir doch auch hier, wiewol nur in geringerm Grade, ein Gleiches beobachten. Ein Mensch von sanftem Charakter kann sich niemals einen Begriff von eingewurzelter Rache oder Grausamkeit machen; und ein selbstfüchtiges Gemüth kann nicht leicht die Erhabenheit der Freundschaft und des Edelmuths fassen. Man wird leicht zugeben, dass es Wesen geben kann, welche Sinne besitzen, von denen wir nicht die geringste Vorstellung haben, weil uns die Begriffe davon, niemals auf die einzig mögliche Art, wie unsre Seele Begriffe erhalten kann, nämlich durch wirkliches Befühlen und Empfinden derselben, beigebracht sind.

Jedoch findet sich eine, wie es scheint, unsrer bisherigen Behauptung widersprechende Erscheinung, welche beweisen könnte, dass es nicht absolut unmöglich sey, Begriffe von Dingen zu haben, deren Eindrücke gar nicht vorhergegangen sind. Man muss nämlich zugeben, dass die verschiedenen deutlichen Begriffe von der Farbe, welche wir durch das Auge erhalten, oder der Töne, welche uns durch das Ohr zugeführt werden, wirklich von einander verschieden, obgleich auch einander ähn-

lich

lich ſind. Wenn nun dieſes von verſchiedenen Farben gilt, ſo muſs es ebenfalls auch von den verſchiedenen Schattirungen ein und ebenderſelben Farbe gelten, und jede Schattirung muſs einen deutlichen von den übrigen durchaus unabhängigen Begriff hervorbringen. Denn wollte man dieſes leugnen, ſo müſste es bei einer kontinuirlichen Gradation der Schattirungen möglich ſeyn, daſs eine Farbe unmerklich in diejenige überginge, welche von ihr die allerentfernteſte iſt, und wenn man nicht zugeben will, daſs viele dazwiſchenliegende verſchieden ſind, ſo kann man ohne Ungereimtheit nicht leugnen, daſs die beiden Extrema einerlei ſeyn. Nun ſetze man, daſs jemand dreyſsig Jahre lang ſein Geſicht gebraucht hat, und mit den Farben aller Art aufs genaueſte bekannt iſt, eine einzige Schattirung der blauen Farbe ausgenommen, die ihm nie zu Geſichte gekommen ſeyn ſoll. Man halte ihm alle verſchiedenen Schattirungen dieſer Farbe, die einzige nur ausgenommen, vor, und laſſe ihn von der unterſten bis zur höchſten ſtufenweiſe hinaufſteigen; ſo iſt nicht zu zweifeln, daſs er die Lücke, wo die Schattirung fehlt, wahrnehmen, und merken wird, daſs zwiſchen den angrenzenden Farben, in dieſer Stelle, ein gröſserer Abſtand ſey, als in den übrigen. Nun frage ich, ob er wol wird im Stande ſeyn, dieſe Lücke durch ſeine bloſse Einbildungskraft zu ergänzen, und den Begriff jener beſondern Schattirung aus eigner Kraft zu erzeugen, ob der Eindruck davon gleich niemals durch ſeine Sinne

ein-

eingegangen ist? Ich glaube, es werden wenige seyn, die nicht der Meinung wären, dafs er es könne; und dieses könnte also zum Beweis dienen, dafs die einfachen Begriffe nicht allemal in jedem einzelnen Falle von denen ihnen entsprechenden Impressionen abgeleitet sind; wiewohl diese Instanz so sonderbar und so einzig ist, dafs sie kaum unsrer Aufmerksamkeit werth ist, und dafs sie es nicht verdient, um ihretwillen allein unsre allgemeine Regel zu ändern.

Hier haben wir also einen Grundsatz, welcher nicht nur an sich einfach und verständlich scheint; sondern der auch, wenn man sich seiner recht bedient, alle Streitigkeiten eben so verständlich machen, und alle das verworrene Geschwätz verbannen kann, welches so lange in metaphysischen Untersuchungen Platz gefunden, und dieselben in Mifskredit gebracht hat. Alle Begriffe, insonderheit eine gewisse Klasse der abstrakten, sind ihrer Natur nach schwach und dunkel; das Gemüth kann sie mit genauer Noth halten: sie können aufserordentlich leicht mit andern ähnlichen Begriffen verwechselt werden; und der öftere Gebrauch eines Ausdrucks macht, dafs wir uns einbilden, als wäre auch ein bestimmter Begriff damit verknüpft, ob wir gleich keinen deutlichen Sinn damit verbunden haben. Alle Impressionen hingegen, d. h. alle unmittelbare Empfindungen, es mögen innere oder äufsere seyn, sind stark und lebhaft: die Grenzen zwischen denselben sind weit genauer bestimmt, und es ist nicht

leicht

leicht möglich, fich in Abficht auf diefelben zu irren, oder zu täufchen. Wenn wir alfo einen Verdacht haben, dafs ein philofophifcher Ausdruck ohne Sinn oder Begriff gebraucht wird (welches nur allzuoft der Fall ift) fo dürfen wir nur fragen: von welcher Impreffion ftammt der vermeinte Begriff her? Und ift es unmöglich, eine anzugeben, fo wird diefes zur Beftätigung unfres Verdachts dienen.

Wenn wir die Begriffe in ein fo helles Licht fetzen, fo können wir vernünftigerweife hoffen, alle Streitigkeiten über ihre Natur und ihre Realität beizulegen *).

Zwei-

*) Es ift wahrfcheinlich, dafs diejenigen, welche angebohrne Begriffe leugneten, nichts mehr haben fagen wollen, als dafs alle Begriffe Abdrücke unfrer Impreffionen find; ob man gleich geftehen mufs, dafs die Ausdrücke, deren fie fich bedienten, weder mit derjenigen Vorficht gewählt, noch fo genau beftimmt waren, dafs dadurch allen Mifsverftändniffen in diefer Lehre hätte vorgebeugt werden können. Denn was verfteht man unter angebohren? Wenn angebohren fo viel heifst, als natürlich, fo mufs man gleich zugeben, dafs alle Wahrnehmungen und Begriffe der Seele angebohren oder natürlich find, man mag das Natürliche nun dem Ungewöhnlichen, dem Künftlichen oder dem Wunderbaren entgegenfetzen. Verfteht man unter angebohren das, was mit unfrer Geburt zugleich da ift, fo fcheint der Streit abfurd zu feyn; auch verlohnt es fich gar nicht einmal

Zweiter Abschnitt.

Nähere Eintheilung des Gegenstandes.

Da unſre Impreſſionen ihren Begriffen vorhergehen, ſo ſcheint die Ordnung zu erfordern, daſs wir erſt von den Impreſſionen, und dann von den Begriffen handeln. Die Impreſſionen können in zwei Arten eingetheilt werden, in ſolche, welche durch Empfindung von auſsen, und in ſolche, welche durch die Reflexion erzeugt werden. Die

einmal der Mühe, zu unterſuchen, wenn oder zu welcher Zeit das Denken beginnt, ob vor, oder bei, oder nach unſrer Geburt. Sodann ſcheint es auch, als ob das Wort Begriff ſo wohl von Locke, als von andern in einem viel zu weiten Sinne genommen werde, ſo daſs man es auf unſre Empfindungen, ſinnlichen Eindrücke und Leidenſchaften eben ſo wohl, als auf unſre Gedanken bezieht. In dieſem Sinne möchte ich nun wol wiſſen, wie man behaupten könne, daſs Selbſtliebe, Empfindlichkeit über Beleidigungen oder die Geſchlechtsliebe, nicht angebohren ſey?

Läſst man dieſe Ausdrücke, Impreſſionen und Begriffe, in der oben angegebenen Bedeutung gelten, und verſteht unter angebohren das, was urſprünglich oder von keiner vorhergegangenen Wahrnehmung abgeleitet iſt; ſo können wir ſagen, daſs alle unſre Impreſſionen angeboh-

Die erste Art rührt in der Seele ursprünglich von unbekannten Ursachen her, die zweite entspringt gröſstentheils von unsern Begriffen, und zwar auf folgende Art: Es wirkt eine Impression auf die Sinne, und bewirkt in uns eine Wahrnehmung von Hitze, Kälte, Durst, Hunger, oder irgend eine Art von Lust oder Unlust. Diese Impression läſst eine Spur oder einen Abdruck von sich in der Seele zurück, welche bleibt, wenn auch die Impression aufhört, und diesen Abdruck nennen wir einen Begriff. Wenn nun dieser Begriff von Lust oder Unlust wieder in die Seele kömmt, so bringt sie die neuen Impressionen von Begierde oder Abscheu, Hoffnung oder Furcht hervor, welche ich deshalb Impressionen der Reflexion genannt habe, weil sie davon herrühren. Diese werden sodann wiederum von dem Gedächtnisse und der Einbildungskraft aufgefaſst, und werden zu Begriffen, welche vielleicht

gebohren, und alle unsre Begriffe nicht angebohren sind.

Um aufrichtig zu seyn, so muſs ich gestehen, daſs es mir vorkommt, als sey Locke bei dieser Untersuchung durch die Schullehrer hintergangen worden, welche durch den Gebrauch unbestimmter Worte, ihre Streitigkeiten in eine verdrieſsliche Länge ziehen, und dabei den Streitpunkt selbst niemals berühren. Eine gleiche Zweideutigkeit und Unbestimmtheit scheint in allen Untersuchungen über diese und die mehresten andern Gegenstände bei diesem Philosophen zu herrschen.

leicht wiederum andere Impressionen und andere Begriffe erzeugen. So sind also die Impressionen, welche von der Reflexion herrühren, zwar ehr als die ihnen entsprechenden Begriffe, aber doch später als die Begriffe, welche von der Empfindung, die unmittelbar von aussen verursacht wird, herrühren. Aber die Untersuchung über unsre Sensationen oder über die Empfindungen, die von aussen verursacht werden, gehört mehr für die Anatomie und Physik, als für die Psychologie; und deshalb lasse ich mich hier nicht darauf ein. Und da die Impressionen der Reflexion, wie Leidenschaften, Begierden und Gemüthsbewegungen, als welche vornemlich unsre Aufmerksamkeit verdienen, meistentheils von Begriffen herkommen; so wird es nöthig seyn, die Ordnung, welche vorher die natürlichste zu seyn schien, umzukehren, und um die Natur und Gründe der menschlichen Natur zu entwickeln, werden wir zuerst von den Begriffen eine genaue Rechenschaft geben müssen, bevor wir zu den Impressionen kommen können. Aus diesem Grunde wird also hier der Anfang von den Begriffen gemacht.

Dritter Abſchnitt.

Von den Begriffen des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft.

Die Erfahrung lehrt, daſs eine Impreſſion, die in dem Gemüth gegenwärtig geweſen iſt, wieder als Begriff zum Vorſchein kömmt, und dieſs kann auf zweierlei Art geſchehen: entweder, wenn die Impreſſion bei ihrer neuen Erſcheinung einen beträchtlichen Grad ihrer erſten Lebhaftigkeit behält, und gleichſam ein Mittelding zwiſchen einer Impreſſion und einem Begriffe iſt; oder wenn ſie jene Lebhaftigkeit ganz verliert, und ein bloſser Begriff wird. Das Vermögen, durch welches wir auf die erſte Manier unſre Eindrücke wiederholen, heiſst das Gedächtniſs, und das andre die Einbildungskraft. Es erhellet beim erſten Blicke, daſs die Begriffe des Gedächtniſſes lebhafter und ſtärker ſind, als die Begriffe der Einbildungskraft, und daſs die Farben, mit welchen das erſtere Vermögen ſeine Objekte darſtellt, weit heller ſind, als diejenigen, welche das letztere gebraucht. Erinnern wir uns an eine vergangene Begebenheit, ſo drängt ſich der Begriff davon lebhaft und ſtark in die Seele, da in der Einbildung die Wahrnehmung nur ſchwach und matt iſt, und ohne Schwierigkeit nicht lange feſt und gleichförmig behalten werden kann. Hier iſt alſo ein ſehr merklicher Unterſchied

zwifchen der einen und der andern Art der Begriffe. Doch hiervon mehr in der Folge *).

Noch ift ein andrer Unterfchied zwifchen diefen zwei Arten der Begriffe, welcher nicht weniger einleuchtend ift, nämlich der: dafs, obgleich weder Gedächtnifs-, noch Imaginationsbegriffe in der Seele zum Vorfchein kommen können, wenn ihnen nicht vorhergegangene Impreffionen den Weg bereitet haben, dafs dennoch die Einbildung nicht an die Ordnung und Form der urfprünglichen Impreffionen gebunden ift, da hingegen das Gedächtnifs genau auf die benannte Ordnung eingefchränkt ift, ohne irgend eine Veränderung damit vornehmen zu können.

Dafs das Gedächtnifs die urfprüngliche Ordnung beibehält, in welcher die Objekte vorgeftellt waren, ift offenbar, und wenn wir fie bei der Erinnerung an irgend etwas verfehlen, fo verräth diefes allemal einen Fehler oder eine Unvollkommenheit diefes Vermögens. Ein Gefchichtfchreiber kann vielleicht, um der bequemern Darftellung willen, eine Begebenheit vor der andern erzählen, die eigentlich nach ihr gefchehen ift; aber fodann mufs er, wenn er genau feyn will, diefe Abweichung bemerken, und hierdurch dem Begriffe wiederum feine gehörige Stelle anweifen. So ift es auch, wenn wir uns an diejenigen Oerter und Perfonen erinnern, mit welchen wir vorher bekannt gewefen find.

*) Th. 3. Abfchn. 5.

Das vorzüglichste Geschäft des Gedächtnisses ist, nicht so wohl die einfachen Begriffe, als vielmehr ihre Ordnung und Stellung aufzubewahren. Kurz, dieses Gesetz wird durch eine solche Menge von gemeinen und gewöhnlichen Erscheinungen unterstützt, dass wir uns alle Mühe, es noch weitläuftiger zu beweisen, ersparen können.

Dieselbige Evidenz ist mit unsrer zweiten Behauptung verknüpft: dass nämlich die Einbildungskraft die Freiheit habe, die Begriffe zu versetzen und zu verändern. Die Fabeln, welche wir in Gedichten und Romanen antreffen, setzen dies ausser allen Streit. Die Natur ist hier ganz umgeändert, und es ist von nichts die Rede, als von geflügelten Pferden, von feurigen Drachen und von unförmlichen Riesen. Diese Freiheit der Phantasie wird uns auch nicht befremden, wenn wir bedenken, dass alle unsre Begriffe Kopieen von Impressionen sind, und dass es nicht zwei Impressionen giebt, welche völlig unzertrennlich wären. Denn alle Begriffe, wenn sie nicht selbst einfach sind, lassen sich doch in einfache zerspalten. Wo also die Einbildungskraft einen Unterschied zwischen Begriffen wahrnimmt, da findet auch eine mögliche Trennung statt.

Vier-

Vierter Abſchnitt.

Von der Verknüpfung oder der Vergeſellſchaftung unſrer Begriffe.

Es iſt augenſcheinlich, daſs ein allgemeiner Grund der Verknüpfung zwiſchen den verſchiedenen Gedanken oder Begriffen da iſt, und daſs ſie ſich in dem Gedächtniſſe oder der Imagination nach einer gewiſſen Ordnung und Regel gegenſeitig erwecken. Dieſes iſt in unſerm ernſthafteren Denken oder Reden ſo ſehr merklich, daſs jeder Gedanke, der dieſe regelmäſsige Reihe oder Kette von Begriffen unterbricht, unmittelbar bemerkt und verworfen wird. Und ſelbſt in unſern wildeſten und ausſchweifendſten Phantaſieen, ja ſogar in unſern Träumen werden wir bei einigem Nachdenken finden, daſs die Einbildungskraft doch nicht gänzlich auf das Gerathewohl fortlaufe, ſondern daſs immer noch eine Verknüpfung unter den auf einander folgenden Begriffen unterhalten werde. Wenn man die ungebundenſte und freieſte Unterredung aufs Papier brächte, ſo würde man auch hier ſogleich allenthalben etwas bemerken, welches ſie in allen ihren Uebergängen zuſammenknüpfte. Oder wo dieſes Etwas fehlte, da würde der, welcher den Faden der Unterredung abgeriſſen hat, uns doch belehren können, daſs er hier heimlich bei ſich ſelbſt eine Gedankenreihe verfolgt habe, wodurch

er

er nach und nach von dem Gegenftande der Unterredung abgeführt worden ift. Unter den verfchiedenen Sprachen, wenn auch nicht die geringfte Verknüpfung oder Gemeinfchaft unter den Nationen zu entdecken ift, die fie reden, findet man doch, dafs die Wörter, welche die zufammengefetzteften Begriffe ausdrücken, faft immer mit einander übereinftimmen; ein ficherer Beweis, dafs die einfachen Begriffe, welche die zufammengefetzten ausmachen, durch irgend ein allgemeines Princip zufammengebracht werden, welches einen gleichen Einflufs auf das ganze menfchliche Gefchlecht hat.

Ob nun gleich diefe Verknüpfung unter den verfchiedenen Begriffen zu gemein ift, als dafs fie der Bemerkung der Philofophen hätte entgehen können; fo finde ich doch nicht, dafs es irgend einer verfucht hätte, alle Gründe der Affociation aufzuzählen oder zu ordnen; ein Punkt, der demohnerachtet unfrer Forfchbegierde wohl würdig zu feyn fcheint. Mir fcheinen nun nur drey Principien der Verknüpfung unter den Begriffen ftatt zu finden, nämlich die Aehnlichkeit, das Neben- und Nacheinanderfeyn in Zeit und Raum, und das Verhältnifs der Urfache oder Wirkung.

Dafs diefes wirkliche Gründe der Verknüpfung feyen, wird man, glaube ich, wohl nicht bezweifeln. Ein Gemälde führt unfre Gedanken natürlicherweife auf fein Original. Wenn von einem Zimmer in einem Gebäude die Rede ift, fo bringt diefes

ſes uns leicht die übrigen in die Gedanken; und wenn wir an eine Wunde denken, ſo können wir uns kaum enthalten, an den Schmerz zu denken, der damit verbunden iſt. Im erſten Falle iſt Aehnlichkeit, im zweiten Kontiguität, im dritten Urſache und Wirkung der Grund der Verknüpfung. Allein, daſs die Aufzählung dieſer Gründe vollſtändig ſey, und daſs es auſser dieſen keine Geſetze der Aſſociation mehr gebe, möchte wol ſchwer ſeyn, zur Befriedigung des Leſers, oder auch nur zu meiner eignen Genugthuung zu beweiſen. Alles, was man in dergleichen Fällen thun kann, iſt, verſchiedene Beiſpiele durchzugehen, und den Grund ſorgfältig zu unterſuchen, der die verſchiedenen Gedanken mit einander verbindet, und nicht ehr aufzuhören, bis man das Princip ſo allgemein gemacht hat, als es nur immer möglich iſt *). Je mehr Fälle wir auf dieſe Art prüfen, und mit je gröſserer Sorgfalt dieſes geſchieht, deſto mehr Verſicherung erlangen wir, daſs die Angabe unſrer Geſetze ganz und vollſtändig ſey.

Um den ganzen Umfang dieſer Verhältniſſe zu verſtehen, muſs man noch erwägen, daſs zwei Gegenſtände in der Einbildung nicht nur alsdenn ver-

*) So iſt z. E. der Kontraſt oder der Widerſtreit ebenfalls ein Grund der Verknüpfung der Begriffe: aber vielleicht kann er doch als etwas, das aus der Verurſachung und der Aehnlichkeit zuſammengeſetzt iſt, betrachtet werden.

verbunden ſind, wenn ſie einander unmittelbar ähnlich ſind, unmittelbar an einander grenzen, ſich unmittelbar wie Wirkung und Urſach verhalten, ſondern auch, wenn zwiſchen ihnen ein dritter Gegenſtand geſetzt iſt, der gegen beide in einem ſolchen Verhältniſſe ſteht. Dieſes kann immer weiter und weiter gehen; jedoch iſt zu merken, daſs jede Entfernung das Verhältniſs anſehnlich ſchwächt. Verwandte im vierten Grade ſind durch das Geſetz der Kauſſalität mit einander verbunden, aber nicht ſo enge wie Brüder, und noch weniger wie Kinder und Aeltern. Ueberhaupt ſind alle Blutsverwandten durch das Verhältniſs der Urſach und Wirkung verknüpft, und man ſchäzt die Nähe oder Weite der Verwandſchaft nach der Zahl der verknüpfenden Urſachen, die zwiſchen den Perſonen ſind.

Von den drei oben erwähnten Verhältniſſen iſt die Kauſſalität die allerausgebreitetſte. So wohl, wenn ein Gegenſtand die Urſache von Handlungen oder Bewegungen eines andern iſt, als auch, wenn einer als die Urſach der Wirklichkeit des andern betrachtet wird, ſtehen beide in dieſem Verhältniſſe. Denn da die Handlung oder Bewegung nichts iſt,

den. Wenn ſich zwei Objekte widerſtreiten, ſo hebt das eine das andre auf; d. h. es iſt die Urſache ſeiner Vernichtung, und der Begriff von der Vernichtung eines Dinges ſchlieſst den Begriff ſeiner ehemaligen Exiſtenz mit in ſich.

ist, als der Gegenstand selbst, in gewisser Rücksicht betrachtet, und so wie der Gegenstand in allen seinen verschiedenen Lagen immer derselbe ist, so kann man sich leicht einbilden, wie ein solcher Einfluss der Gegenstände auf einander sie in der Phantasie verbinden kann.

Man kann hierin noch weiter gehen und sagen, dass zwei Gegenstände durch das Verhältniss der Ursache und Wirkung nicht nur alsdann verknüpft sind, wenn der eine eine Bewegung oder Handlung in dem andern hervorbringt, sondern selbst, wenn er eine Kraft hat, eine solche Veränderung hervorzubringen. Dieses ist die Quelle aller Verhältnisse des Interesses und der Schuldigkeit, wodurch Menschen in der Gesellschaft auf einander wirken, und welche die Bande der Staatsverfassung und der Subordination ausmachen. Ein Herr ist ein solcher Mensch, der durch seine Lage, in die ihn Gewalt oder freie Wahl gesetzt hat, Macht hat, in gewissen Stücken die Handlungen eines andern, den wir Diener nennen, zu regieren. Ein Richter ist derjenige, welcher in allen streitigen Fällen den Besitz oder das Eigenthum irgend einer Sache zwischen mehrern Gliedern der Gesellschaft durch seinen Ausspruch bestimmen kann. Wenn ein Mensch Gewalt hat, so gehört nur die Ausübung des Willens dazu, um sie in wirklichen Handlungen zu zeigen, und dieses nimmt man in jedem Falle als möglich, in vielen als wahrscheinlich an; besonders wenn es das Ansehen betrift, wo der Gehorsam

des

des Untergebenen dem Obern Vergnügen und Vortheil bringt.

Dieſes ſind alſo die Gründe der Vereinigung oder des Zuſammenhanges unter unſern einfachen Begriffen, welche in der Phantaſie die Stelle jener unzertrennlichen Verknüpfung verſehen, wodurch ſie in unſerm Gedächtniſs verbunden ſind.

Das iſt alſo eine Art von Anziehungskraft, die in der Verſtandeswelt nicht weniger auſserordentliche Wirkungen hervorbringt, als in der körperlichen Natur, und die ſich hier in eben ſo vielen als mannichfaltigen Geſtalten zeigt. Ihre Wirkungen ſind allenthalben ſichtbar; aber was ihre Urſachen anbetrift, ſo ſind ſie gröſstentheils unbekannt, und müſſen in den urſprünglichen Eigenſchaften der menſchlichen Natur geſucht werden, welche zu entfalten ich mir nicht anmaſse. Es wird von einem wahren Philoſophen nichts mehr gefordert, als daſs er ſein ungezähmtes Verlangen, in die Urſachen zu forſchen, einzuſchränken wiſſe, und daſs er ſich, wenn er ſeinen Satz durch eine hinlängliche Menge Erfahrungen befeſtiget hat, dabei begnüge, wenn er ſieht, daſs eine weitere Unterſuchung ihn auf dunkle und ungewiſſe Spekulationen führen werde. In dieſem Falle wird er ſeine Bemühung weit beſſer auf die Unterſuchung der Wirkungen als der Urſachen dieſer Principien wenden.

Unter den Wirkungen dieſer Vereinigung oder Vergeſellſchaftung der Begriffe ſind keine merkwürdiger,

diger, als diejenigen zusammengesetzten Begriffe, welche die gewöhnlichen Gegenstände unsrer Gedanken und Meinungen sind, und die überhaupt von einem letztern Grunde der Verbindung unter unsern einfachen Begriffen herrühren. Diese zusammengesetzten Begriffe kann man in Verhältnisse, Beschaffenheiten (Modi) und Substanzen eintheilen. Wir wollen jede derselben kürzlich nach einander durchgehen, und einige Betrachtung über die allgemeinen und besondern Begriffe hinzufügen, ehe wir den gegenwärtigen Gegenstand verlassen, welcher die Elemente des ganzen folgenden Räsonnements enthält.

Fünfter Abschnitt.

Von den Verhältnissen.

Das Wort Verhältniss braucht man gemeiniglich in zweierlei Bedeutung, wovon die eine sehr von der andern verschieden ist. Entweder statt der Beschaffenheit, vermöge welcher zwei Begriffe in der Einbildung verknüpft sind, und durch welche die eine die andre nach den oben erklärten Gesetzen natürlicherweise hervorbringt; oder statt des besondern Umstandes, vermöge dessen wir uns selbst bei einer willkürlichen Verknüpfung zweier Begriffe in der Phantasie berechtiget glauben, sie unter einander zu vergleichen. In der gemeinen Sprache

che hat der Ausdruck Verhältniſs nur immer die erſte Bedeutung; nur in der Philoſophie erweitert man die Bedeutung dahin, daſs man auch jedes Prädikat, wodurch die Gegenſtände mit einander verglichen werden können, darunter verſteht, ohne daſs ein verknüpfendes Principium da wäre. So wird alſo die Entfernung ſelbſt bei den Philoſophen für ein wahres Verhältniſs gelten müſſen, weil wir den Begriff davon nur durch die Vergleichung der Objekte erhalten, da man hingegen in der gemeinen Sprache ſagt, daſs nichts von dem andern weiter entfernt ſeyn könne, als dieſe oder jene Dinge, und daſs nichts weniger in Verhältniſs mit einander ſtehe; gleichſam, als ob Entfernung und Verhältniſs gar nicht zuſammen beſtehen könnten.

Es würde eine endloſe Bemühung ſeyn, alle diejenigen Eigenſchaften aufzuzählen, durch welche Objekte verglichen werden können, und durch welche die Begriffe von den philoſophiſchen Verhältniſſen erzeugt ſind. Aber wenn wir ſie genau erwägen, ſo finden wir, daſs ſie ſich füglich unter ſieben Haupttitel bringen laſſen, die man als die Quellen aller philoſophiſchen Verhältniſſe anſehen kann.

1. Der erſte iſt Aehnlichkeit: dies iſt ein Verhältniſs, ohne welches gar kein philoſophiſches Verhältniſs ſeyn kann; weil Objekte gar nicht verglichen werden können, wenn ſie nicht in irgend einem Stücke einander ähnlich ſind. Aber wenn

gleich

gleich die Aehnlichkeit zu allen philosophischen Verhältnissen nothwendig erfordert wird, so folgt nicht, dass sie allemal auch eine Verknüpfung oder Vergesellschaftung der Begriffe hervorbringe. Denn wenn eine Eigenschaft sehr allgemein ist und dem allergrössten Theile der Individuen zukömmt, so wird die Seele nicht durch dieselbe zu gewissen bestimmten Gegenständen geleitet; die allzugrosse Menge, die sich auf einmal zur Wahl darstellt, hindert die Einbildungskraft, bei einem einzelnen Objekte stehen zu bleiben.

2. Identität mag die zweite Stelle unter den Grundverhältnissen einnehmen. Dieses Verhältniss betrachte ich hier in seinem strengsten Sinne, in so fern es sich auf beständige und unveränderliche Objekte bezieht, ohne mich auf die Natur und den Grund der persönlichen Identität einzulassen, die in der Folge ihre Stelle finden soll. Die Identität ist unter allen Verhältnissen das allgemeinste, weil sie jedem Wesen zukommt, das einige Dauer hat.

3. Nach der Identität ist das weitumfassendste und allgemeinste Verhältniss das von Raum und Zeit, welche Vorstellungen die Quellen einer unendlichen Anzahl von Vergleichungen sind, z. B. Entfernung, Kontiguität, oben, unten, vor, nach, u. s. w.

4. Alle diejenigen Gegenstände, welche Grösse und Zahl zulassen, müssen in dieser Rücksicht verglichen werden; welche Begriffe daher eben-

ebenfalls eine fruchtbare Quelle von Verhältniſſen ſind.

5. Wenn zwei Objekte dieſelbige Qualität oder innerliche Beſchaffenheit haben, ſo machen die Grade, die an ihnen gefunden werden, eine fünfte Art der Verhältniſſe aus. So kann von zwei Dingen, die beide ſchwer ſind, das eine ein gröſseres oder kleineres Gewicht haben, als das andere. Zwei Farben, die unter einerlei Gattung gehören, können ſich durch ihre verſchiedenen Schattirungen unterſcheiden, und laſſen alſo in dieſer Rückſicht eine Vergleichung zu.

6. Das Verhältniſs des Widerſtreits könnte anfänglich eine Ausnahme von obiger Regel zu ſeyn ſcheinen, daſs kein Verhältniſs von irgend einer Art ohne einen gewiſſen Grad der Aehnlichkeit beſtehen kann. Aber es ſcheint nur ſo. Denn es widerſprechen ſich keine andern Begriffe, als die des Seyns und Nichtſeyns, welche einander offenbar ähnlich ſind, indem beide allemal mit einem Begriffe des Objekts verbunden ſind, obgleich das letztere Prädikat das Objekt von Zeit und Ort ganz ausſchlieſst, in welchen es oben nicht exiſtiren ſoll.

7. Alle andre Objekte, wie Feuer und Waſſer, Hitze und Kälte, werden nur in der Erfahrung als widerſtreitend angetroffen, und ihr Widerſtreit rührt von ihren Urſachen oder Wirkungen her; welches Verhältniſs der Urſache und Wirkung alſo die ſiebente Art philoſophiſcher Verhältniſſe iſt,

zu-

zugleich aber ift diefes letztere auch ein natürliches Verhältnifs. Doch die Aehnlichkeit hiervon foll in der Folge erklärt werden.

Vielleicht erwartet man noch, dafs ich die Verfchiedenheit als ein folches Grundverhältnifs aufftelle. Aber diefe fehe ich ehr für eine Verneinung des Verhältniffes, als für etwas reales oder pofitives an. Die Verfchiedenheit ift von doppelter Art, denn fie fteht entweder der Einerleiheit oder der Aehnlichkeit entgegen. Die erfte heifst: Verfchiedenheit der Zahl nach oder numerifche Verfchiedenheit, die andre Verfchiedenheit der Art nach oder generifche Verfchiedenheit.

Sechfter Abfchnitt.

Von den zufälligen Befchaffenheiten (modis) und den Subftanzen.

Diejenigen Philofophen, welche ihre Schlüffe fo fehr auf den Unterfchied von Subftanz und Accidenz gründen, und fich einbilden, dafs wir klare Vorftellungen von diefen Begriffen haben, möchte ich wol fragen, ob der Begriff Subftanz von Impreffionen der Empfindung oder der Reflexion abgeleitet fey. Ift er durch unfre Sinne uns zugeführt, fo frage ich, welcher Sinn giebt uns denfelben,

ſelben, und wie giebt er ihn uns? Sollte er durch die Augen empfangen ſeyn, ſo müſste er eine Farbe ſeyn; durch die Ohren, ein Schall; durch den Gaum, ein Geſchmack; und ſo bei allen übrigen Sinnen. Aber ich glaube, daſs niemand die Subſtanz für eine Farbe, oder einen Schall, oder einen Geſchmack ausgeben wird. Der Begriff der Subſtanz muſs alſo, wenn er anders ein realer Begriff iſt, von einer Impreſſion der Reflexion entſtanden ſeyn. Allein die Impreſſionen der Reflexion löſen ſich ſämmtlich in Leidenſchaften und Gemüthsbewegungen auf, deren keiner der Name einer Subſtanz zukommen kann. Wir haben alſo keinen Begriff von der Subſtanz, der von der Sammlung von einzelnen Eigenſchaften verſchieden wäre, und etwas anders verſtehen wir auch in der That nicht darunter, wenn wir von ihr reden oder darüber philoſophiren.

So wohl der Begriff einer Subſtanz, als der einer zufälligen Beſchaffenheit, bedeutet alſo nichts, als ein Zuſammenfaſſen mehrerer einfachen Begriffe, welche durch die Einbildungskraft vereiniget ſind, und die wir mit einem eigenthümlichen Namen bezeichnen, vermöge deſſen wir dieſe Sammlung von Prädikaten entweder uns oder andern ins Gedächtniſs zurückrufen können. Der Unterſchied zwiſchen dieſen Begriffen beſteht blos darin, daſs man die beſondern Eigenſchaften, welche die Subſtanz ausmachen, gemeiniglich einem unbekannten Etwas zuſchreibt, dem ſie inhäriren ſollen; oder,

(wenn

(wenn dieses erdichtete Etwas nicht gelten soll) von denen man doch wenigstens zum Voraus setzt, dass sie fest und unzertrennlich durch gemeinschaftliche Grenzen (Kontiguität), oder durch ursachliche Verknüpfung mit einander verbunden sind. Die Wirkung hiervon ist, dass jede neue einfache Eigenschaft, an welcher man eine Verknüpfung mit den übrigen entdeckt, auch unmittelbar mit ihnen verbunden wird, wenn sie auch gleich in der ersten Wahrnehmung der Substanz nicht mit begriffen war. So sind die Eigenschaften, welche wir anfänglich an dem Golde entdecken, die gelbe Farbe, die Schwere, die Dehnbarkeit, die Schmelzbarkeit; hernach hat man entdeckt, dass es sich durch Königswasser auflösen lasse, und diese Eigenschaft verbinden wir also sogleich mit den übrigen, und rechnen sie eben so wohl zur Substanz, als ob der Begriff davon gleich anfänglich einen Theil des zusammengesetzten Ganzen ausgemacht hätte. Der Grund der Vereinigung, der als der hauptsächlichste Theil des zusammengesetzten Begriffs betrachtet wird, verstattet jeder Eigenschaft, die uns in der Folge vorkömmt, Eingang, und sie wird eben so wohl durch sie gefasst, als die übrigen, die sich zuerst darstellten.

Dass dieses der Fall nicht bei den Accidenzien seyn kann, ist sichtbar, sobald man ihre Natur erwägt. Die einfachen Begriffe, aus welchen diese Beschaffenheiten gebildet werden, stellen entweder Eigenschaften vor, die weder durch

die Kontiguität noch Kauſſalität mit einander verknüpft ſind, ſondern in verſchiedenen Subjekten zerſtreut liegen; oder wenn ſie ja alle vereiniget ſind, ſo iſt das vereinigende Princip doch nicht der Grund des zuſammengeſetzten Begriffs. Der Begriff des Tanzes iſt ein Beiſpiel von den zufälligen Beſchaffenheiten der erſtern Art, der Begriff der Schönheit ein Beiſpiel der zweiten Art. Der Grund liegt am Tage, warum dergleichen zuſammengeſetzte Begriffe keinen neuen Begriff einlaſſen können, ohne den Namen ſelbſt zu verändern, welcher die zufällige Beſchaffenheit von den übrigen auszeichnet.

Siebenter Abſchnitt.

Von den abſtrakten Begriffen.

Ueber die abſtrakten oder allgemeinen Begriffe iſt die ſehr wichtige Frage aufgeworfen worden, ob ſie in der menſchlichen Seele auch wirklich allgemein gedacht werden, oder ob es im Grunde nur individuelle Begriffe ſind. Ein angeſehener Philoſoph *) hat die gewöhnliche Meinung über dieſen Punkt beſtritten, und behauptet, „daſs alle allgemeine Begriffe im Grunde nichts als individuelle Begriffe „wären,

*) D. Berkley.

„wären, die man an einen gewissen Ausdruck „hängt, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung „giebt, und macht, daſs man sich bei Gelegenheit „anderer Individuen erinnert, die ihnen ähnlich „sind.„ Da ich glaube, daſs dieses eine der wichtigsten und gröſsten Entdeckungen sey, die in den letztern Jahren in der Republik der Wissenschaften gemacht worden ist, so will ich mich hier bemühen, sie durch einige Beweise zu bestätigen, von welchen ich hoffe, daſs sie die obige Behauptung auſser allen Zweifel und auſser allen Streit setzen sollen.

Man weiſs, daſs wir bei der Bildung der meisten, wo nicht aller allgemeinen Begriffe, von einem gewissen Grade der Quantität und Qualität abstrahiren, und daſs ein Objekt deshalb nicht aufhört, zu einer gewissen Art zu gehören, wenn eine kleine Veränderung in seiner Ausdehnung, Dauer oder in andern Eigenschaften mit ihm vorgegangen ist. Die Betrachtung über die Natur der abstrakten Begriffe, welche den Philosophen so viel Stoff für ihre Spekulationen gegeben haben, scheint uns daher allemal in ein offenbares Dilemma zu bringen. Denn der abstrakte Begriff Mensch stellt Menschen von allerlei Gröſsen und Eigenschaften dar. Dieses aber, schlieſst man nun, kann er nicht anders, als er muſs entweder alle mögliche Gröſsen und alle mögliche Eigenschaften auf einmal in sich begreifen, oder er muſs gar kein Individuum darstellen. Nun hält man es für absurd, den ersten

Satz zu vertheidigen, weil dies eine unendliche Receptivität im Gemüthe vorausfetzen würde, und man hält fich daher für berechtiget, auf die Wahrheit des letztern zu fchliefsen, und anzunehmen, dafs unfre abftrakten Begriffe keinen befondern Grad von Quantität und Qualität enthalten. Aber dafs diefe Schlufsfolge falfch fey, beweife ich erftlich dadurch, dafs es ganz unmöglich ift, fich irgend eine Quantität oder Qualität zu denken, ohne ihnen irgend einen Grad anzuweifen; und zweitens dadurch, dafs, obgleich die Receptivität der Seele nicht unendlich ift, wir uns demohnerachtet eine, obgleich unvollkommene, Vorftellung aller möglichen Grade der Quantität und Qualität machen können, wenigftens in fo weit, als fie zu den Abfichten unfres Nachdenkens und der Mittheilung unfrer Gedanken dient.

Um den Anfang mit dem erften Satze zu machen, dafs nämlich die Seele keine Vorftellung von Quantität und Qualität bilden kann, ohne zugleich eine beftimmte Vorftellung ihrer Grade zu bilden; fo follen ihn folgende drei Gründe beweifen:

Erftlich ift es fchon bemerkt worden, dafs alle Objekte, die verfchieden find, fich auch unterfcheiden laffen, und dafs alle Objekte, die fich unterfcheiden laffen, in Gedanken und in der Einbildung von einander getrennt werden können. Und hier füge ich hinzu, dafs diefe Sätze auch

um-

umgekehrt wahr feyn müffen, dafs alfo alle Objekte, die fich trennen laffen, auch unterfchieden werden können, und alle Objekte, die unterfchieden werden können, auch wirklich verfchieden find. Denn wie wäre es möglich, das zu trennen, was nicht unterfchieden wäre, und wie liefse fich etwas unterfcheiden, was nicht wirklich verfchieden wäre? Um alfo zu wiffen, ob die Abftraktion eine Trennung erfordert, darf ich nur hierauf mein Augenmerk richten, und unterfuchen, ob alle die Umftände, von welchen wir bei unfern Allgemeinbegriffen abftrahiren, von der Art find, dafs fie von denen völlig abgefondert und verfchieden find, welche wir als wefentliche Stücke der Begriffe behalten. Man fieht aber bei dem erften Anblicke, dafs die beftimmte Länge einer Linie von der Linie felbft gar nicht abgefondert und unterfchieden werden kann, noch der beftimmte Grad einer Qualität von der Qualität felbft. Diefe Begriffe laffen alfo eben fo wenig eine Trennung zu, als in ihnen eine wirkliche Abfonderung und Verfchiedenheit möglich ift. Sie find folglich in der Vorftellung mit einander verbunden; und der allgemeine Begriff einer Linie, unfres Abftrahirens und Verfeinerns ungeachtet, erfcheint doch in dem Gemüthe mit einem gewiffen Grade der Quantität und Qualität; obgleich die Abficht deffelben ift, andre darzuftellen, welche von beiden Eigenfchaften verfchiedene Grade haben.

Zweitens ist es offenbar, daſs kein Objekt den Sinnen gegeben werden kann; oder mit andern Worten, daſs keine Impression in der Seele als gegenwärtig vorgestellt werden kann, ohne daſs sie durch einen gewissen Grad so wohl der Quantität als Qualität bestimmt wäre. Die Verwirrung, in welche die Impressionen zuweilen verwickelt sind, rührt nur von ihrer Schwäche und Flüchtigkeit her, nicht von einer Fähigkeit der Seele, Impressionen zu empfangen, die in ihrer realen Wirklichkeit keinen bestimmten Grad und keine bestimmte Proportion hätten. Das wäre eine Contradictio in terminis; und noch dazu der schaalste unter allen Widersprüchen, nach welchem man nämlich behaupten müſste, es sey möglich, daſs ein und ebendasselbige Ding zugleich sey und auch nicht sey.

Nun stammen aber alle Begriffe von Impressionen ab, und sind nichts als Kopieen und Vorstellungen derselben, und was daher von den einen gilt, muſs nothwendig auch von den andern gelten. Impressionen und Begriffe unterscheiden sich blos der Stärke und Lebhaftigkeit nach.

Dies ist nach dem Vorhergehenden ganz allgemein, und leidet also keine Abänderung. Ein Begriff ist eine schwächere Impression: und da eine starke Impression nothwendig eine bestimmte Quantität und Qualität haben muſs, so muſs dieses auch von dem Nachbilde oder von dem gelten, was die Impression vorstellt.

Drittens ist es in der Philosophie ein ganz allgemein angenommener Grundsatz, dafs jedes Ding in der Natur individuell ist, und dafs es z. B. ganz absurd seyn würde, einen wirklich existirenden Triangel anzunehmen, dessen Proportion der Seiten und Winkel nicht genau bestimmt wäre. Ist dies aber als Thatsache und als Realität absurd, so mufs auch der Begriff davon absurd seyn; denn ein Ding, von welchem wir uns einen klaren und deutlichen Begriff machen können, ist niemals absurd und unmöglich. Nun ist es aber völlig einerlei, ob ich sage: den Begriff eines Objekts bilden, oder schlechtweg: einen Begriff bilden, indem die Beziehung des Begriffs auf ein Objekt ein blofser Name ist, wovon der Begriff selbst kein Kennzeichen oder Merkmal in sich enthält *). Da es nun unmöglich ist, einen Begriff von einem Obiekte zu bilden, das Quantität und Qualität, und doch keinen bestimmten Grad von beiden hat; so folgt, dafs es eben so unmöglich sey, einen Begriff zu bilden, der in diesen beiden Stücken nicht begrenzt und bestimmt wäre. Abstrakte Begriffe sind also an und für sich selbst individuell, ob sie gleich als allgemein vor-

*) Hume will sagen: das Wort, womit der Begriff bezeichnet wird, ist nicht der Begriff, und enthält auch an sich keine Merkmale desselben, sondern der Begriff ist allemal nur Kopie irgend einer Impression als des Objekts; folglich immer individuell, und nur der Ausdruck oder das Wort ist allgemein. (A. d. U.)

vorgeſtellt werden. Das Bild in der Seele iſt nur das Bild Eines Objekts, obgleich die Anwendung davon in unſerm Schlieſsen eben ſo iſt, als wenn es allgemein wäre und zugleich mehrere befaſste.

Dieſer Gebrauch der Begriffe über ihre Natur kommt daher, daſs wir alle ihre möglichen Grade von Quantität und Qualität wenigſtens in ſo weit ſammeln, als ſie zu den Zwecken unſres Lebens dienen, und dies war der zweite Satz, den ich zu entwickeln gedachte. Wenn wir unter verſchiedenen Gegenſtänden, die uns öfters vorkommen, eine Aehnlichkeit *) gefunden haben, ſo belegen wir ſie ſämmtlich mit einem gemeinſchaftlichen Namen, unerachtet aller übrigen Unterſchiede, die ſich in den Graden ihrer Quantität und Qualität, oder in andern Stücken unter ihnen finden mögen. Sobald wir nun einmal hieran gewöhnt ſind, ſo erwacht, ſobald

*) Es iſt offenbar, daſs ſelbſt verſchiedene einfache Begriffe eine Gleichheit oder Aehnlichkeit mit einander haben; und es iſt nicht nöthig, daſs der Punkt oder der Umſtand der Aehnlichkeit von demjenigen, worin ſie verſchieden ſind, unterſchieden oder trennbar ſeyn müſste. Blau und Grün ſind zwei verſchiedene einfache Begriffe, aber ſie ſind einander ähnlicher, als Blau und Scharlachroth, obgleich ihre vollkommene Einfachheit alle Möglichkeit der Trennung oder Abſonderung vollkommen ausſchlieſst. Es iſt derſelbe Fall bei Tönen, Geſchmacksarten und bei Gerüchen. Dieſe laſſen unendliche Aehnlichkeiten bei

sobald wir diesen Namen hören, der Begriff eines dieser Objekte, und die Einbildungskraft stellt uns dasselbe mit allen individuellen Zügen und Eigenthümlichkeiten dar. Da aber, nach der Voraussetzung, dasselbige Wort, auch öfters auf andre Individua angewendet worden ist, die in vielen Stücken von dem Begriffe, der der Seele unmittelbar vorschwebt, verschieden sind; so ist zwar das Wort nicht im Stande, den Begriff von allen diesen Individuen wieder zu erwecken, aber es giebt der Seele doch, so zu sagen, einen Stoss, und erweckt die Gewohnheit wieder, die sie sich durch die Uebersicht derselben erworben hat. Sie sind sodann nicht wirklich und in der That der Seele gegenwärtig, sondern nur in der Möglichkeit; wir können sie nicht alle deutlich in der Imagination hervorziehen; aber wir erhalten doch in uns selbst eine Leich-

bei ihrer Erscheinung und Vergleichung zu, ohne dass sie einen Umstand mit einander gemein haben. Und dieses gilt auch von den sehr abstrakten Ausdrücken der **einfachen Begriffe**. Sie begreifen alle einfache Begriffe unter sich. Diese sind einander in ihrer Einfachheit ähnlich. Und doch läfst sich der Umstand, worin sie einander ähnlich sind, vermöge der Natur der Einfachheit, die alle Zusammensetzung schlechthin verbietet, von den übrigen nicht absondern noch trennen. Eben so ist es mit allen Graden irgend einer Qualität. Sie sind einander alle ähnlich, und dennoch ist die Qualität in einem Individuo von dem Grade gar nicht verschieden.

Leichtigkeit, diejenigen zu überſehen, die wir etwa zu unſern Vorhaben und Zwecken nöthig haben möchten. Das Wort erzeugt einen individuellen Begriff nach einer gewiſſen Gewohnheit; und dieſe Gewohnheit bringt wieder eine andre individuelle Vorſtellung, welche eine Gelegenheit erfordert, hervor. Da aber die Hervorbringung aller derer Begriffe, denen der Name zukömmt, meiſtentheils unmöglich iſt, ſo unterbrechen wir dies Geſchäft durch eine mehr beſondere Betrachtung der einzelnen Begriffe, und aus dieſer Verkürzung dieſes Geſchäfts entſtehen auch nur wenige nachtheilige Folgen für unſre Schlüſſe.

Denn einer der auſſerordentlichſten Umſtände hierbei iſt, daſs, wenn die Seele einen individuellen Begriff erzeugt hat, über den wir denken, die ihn begleitende Gewohnheit durch den abſtrakten oder allgemeinen Ausdruck ſogleich erwacht, und, wenn wir etwa einen falſchen Schluſs gemacht haben, leicht einen andern individuellen Begriff herbei führt, der nicht mit ihm übereinſtimmt und uns alſo den Fehler entdeckt.

Wenn wir z. B. das Wort Dreieck erwähnen, und ein gleichſeitiges Dreieck zu den ihm entſprechenden Gegenſtande machen, und nachher behaupten wollten, daſs die drei Winkel eines Dreiecks einander gleich wären; ſo würden die andern Individua, nemlich der Begriff des ungleichſeitigen und gleichſchenklichten, die wir anfänglich überſahen, uns ſogleich beifallen,

fallen, und uns von der Falſchheit dieſes Satzes belehren, ob er gleich in Beziehung auf denjenigen Begriff wahr iſt, den wir anfänglich gemeint hatten. Wenn die Seele dieſe Begriffe nicht immer bei der gehörigen Gelegenheit herbeiſchafft, ſo rührt dies von der Unvollkommenheit ihrer Kräfte her, als welche ſehr oft die Quelle der Fehl- und Trugſchlüſſe iſt. Vornehmlich iſt dies der Fall bei ſehr abſtrakten und zuſammengeſetzten Begriffen. Bei andern Gelegenheiten führt die Gewohnheit ſicherer, und wir fallen ſeltener in dergleichen Irrthümer.

Dieſe Gewohnheit leitet ſo ſicher, daſs ein und derſelbe Begriff an verſchiedene Ausdrücke gebunden, und zu verſchiedenen Zwecken, ohne einige Gefahr zu irren, gebraucht werden kann. So kann der Begriff eines geradlinichten, gleichſeitigen Dreiecks uns dienen, wenn wir von einer Figur, einer geradlinichten Figur, einer regulären Figur, von einem Dreieck und von einem gleichſeitigen Dreieck reden wollen. Alle dieſe Ausdrücke ſind alſo in dieſem Falle mit demſelbigen Begriffe verknüpft; aber da man gewohnt iſt, ſie in einem gröſsern oder kleinern Umfange zu brauchen; ſo erzeugen ſie ihre beſondern Fertigkeiten und erhalten in dem Gemüthe die Geſchicklichkeit, es ſogleich zu bemerken, wenn ein Schluſs gemacht wird, der einem von denen Begriffen, die gewöhnlich darunter begriffen werden, widerſtreitet.

Ehe dergleichen Fertigkeiten die gehörige Vollkommenheit erreichen, mag wohl das Gemüth bisweilen,

weilen, nicht zufrieden, den Begriff eines Gegenftandes gebildet zu haben, mehrere durchlaufen, um feine eigne Meinung und den Umfang der Begriffefammlung, die es durch den allgemeinen Ausdruck bezeichnen will, recht zu faffen. Um z. B. die Bedeutung des Worts Figur zu beftimmen, müffen wir die Begriffe von Cirkeln, Quadraten, Parallelogrammen und Dreiecken von verfchiedenen Gröfsen und Proportionen in unferm Vorftellungsvermögen vorübergehen laffen, und nicht bei Einem Bilde oder bei Einem Begriffe ftehen bleiben. Kurz, es ift fo viel gewifs, dafs wir allemal an Individuen denken, wenn wir uns eines allgemeinen Ausdrucks bedienen; dafs wir diefe Individuen felten oder niemals alle erfchöpfen; und dafs diejenigen, welche in unferm Vorftellungsvermögen bleiben, nur durch die Fertigkeit vorgeftellt werden, vermittelft welcher wir fie bei jeder Gelegenheit, wo es erfordert wird, herbeirufen können. Dies ift alfo die Natur unfrer abftrakten Begriffe und allgemeinen Ausdrücke; und dies ift die Art und Weife, wie ich das vorhergehende Paradoxon gerechtfertigt zu haben glaube, dafs nämlich gewiffe Begriffe ihrer Natur nach individuell find, ob fie gleich als allgemein vorgeftellt werden. Ein individueller Begriff wird dadurch allgemein, dafs man ihn an ein allgemeines Zeichen bindet, d. i. an ein Zeichen, welches durch die beftändige durch Gewohnheit eingeführte Verknüpfung mit mehrern

andern

andern Individuen, eine Beziehung auf dieſelben erhalten hat, und ſie alſo leicht in der Einbildung wieder erweckt.

Die einzige Schwierigkeit, welche über dieſen Gegenſtand noch bleibt, betrift die Natur jener Gewohnheit, welche jeden individuellen Begriff, den wir nöthig haben, ſo leicht erweckt, und die bei jedem Worte oder Schall, an welchen wir Begriffe knüpfen, ſich ſogleich wirkſam beweiſet. Die ſchicklichſte Methode, von dieſer Handlung des Vorſtellungsvermögens eine befriedigende Erklärung zu geben, iſt nach meiner Meinung die, daſs man andre Fälle auffucht, die eine Analogie mit dieſem haben, und andre Principien, welche die Wirkung derſelben erleichtern. Denn die letzten Gründe unſrer Seelenwirkungen zu erklären, iſt unmöglich. Es iſt daher genug, wenn wir nur nach Erfahrung und Analogie einige hinreichende Rechenſchaft von denſelben geben können.

Hier bemerke ich nun erſtens, daſs, wenn wir eine groſse Zahl denken, z. E. Tauſend, die Seele gemeiniglich keinen adäquaten Begriff davon habe, ſondern nur ein Vermögen, einen ſolchen Begriff durch den richtigen Begriff der Einheiten, woraus die Zahl beſteht, zu erzeugen. Jedoch hat dieſe Unvollkommenheit, welche ſich in unſern Begriffen findet, auf unſre Schlüſſe keinen nachtheiligen Einfluſs. Dies ſcheint ein Fall zu ſeyn, welcher dem gegenwärtigen von den allgemeinen Begriffen völlig gleichgeſtellt werden kann.

Zwei-

Zweitens, wir haben viele Beifpiele von Fertigkeiten, welche durch ein einziges Wort in Leben gefetzt werden, z. E. wenn jemand fich an ein Stück aus einer Rede oder einem Gedicht, das er einmal auswendig gewufst hat, das ihm aber faft ganz entfallen ift, wieder erinnern will, fo kann er vermittelft eines einzigen Anfangsworts die ganze Stelle wieder ins Gedächtnifs rufen.

Drittens glaube ich, dafs mir ein jeder, der auf den Zuftand feiner Seele beim Denken Achtung gegeben hat, einräumen wird, dafs wir nicht immer deutliche und vollftändige Begriffe mit jedem von uns gebrauchten Ausdrucke verbinden, und wenn wir von Regierungsverfaffung, Kirche, Unterhandlungen, Eroberung u. f. w. reden, dafs wir felten alle diejenigen einfachen Begriffe in unfrer Seele deutlich denken, aus welchen jene komplexen Begriffe zufammengefetzt find. Jedoch ift zu bemerken, dafs wir, diefer Unvollkommenheit unerachtet, doch allen Unfinn im Denken über diefe Gegenftände vermeiden, und dafs wir das diefen Begriffen Widerftreitende eben fo wohl wahrnehmen, als ob wir eine ganz vollftändige Vorftellung davon hätten. Wollten wir z. B., ftatt zu fagen: dafs der Schwächere im Kriege feine Zuflucht immer zu Unterhandlungen nehmen müffe, uns fo ausdrücken: dafs er immer zur Eroberung feine Zuflucht nehmen müffe; fo folgt die Gewohnheit, die wir uns erworben haben, den Begriffen gewiffe Bezie-

ziehungen beizulegen, sogleich dem Worte, und stellt uns unmittelbar das Abgeschmackte dieses Satzes dar: gerade so, wie ein individueller Begriff uns dazu dienen kann, über andre Begriffe zu denken, die in verschiedenen Umständen gänzlich von ihm verschieden sind.

Viertens, da die individuellen Begriffe zusammen verbunden sind, und wegen ihrer gegenseitigen Aehnlichkeit unter einem allgemeinen Ausdrucke stehen; so muss dieses Verhältniss ihr Hervorkommen in der Imagination sehr erleichtern, und sie auf Erfordern desto schneller herbeiführen. Und in der That, wenn wir den gemeinen Gang der Gedanken bei dem Reflektiren so wohl, als im Umgange betrachten, so finden wir große Ursache, mit diesem Punkte zufrieden zu seyn. Nichts ist mehr zu bewundern, als die Leichtigkeit, mit welcher die Einbildungskraft ihre Begriffe herbeiführt, und sie gerade zu der Zeit darstellt, wo sie nöthig oder nützlich sind. Die Phantasie läuft von einem Ende des Weltalls bis zum andern, um Begriffe zu bestimmten Absichten zusammen zu holen. Man sollte denken, die ganze intellektuelle Welt der Begriffe wäre mit einemmale unserm Blicke vorgestellt, und wir hätten nichts zu thun, als die schicklichsten für unsre Zwecke herauszulesen. Aber auch keine andern Begriffe, als solche, sind gegenwärtig, welche auf obige Art gleichsam durch eine Art von magischer Kraft in der Seele zusammengebracht sind, welches Vermögen zu erklären

selbst

ſelbſt bei der gröſsten Anſtrengung des menſchlichen Geiſtes unmöglich iſt, obgleich ein ſehr vollkommner Grad deſſelben allemal in den groſsen Geiſtern liegt und eigentlich dasjenige ausmacht, was man Genie nennt.

Vielleicht helfen dieſe vier Betrachtungen alle Schwierigkeiten gegen die Hypotheſe aus dem Wege räumen, welche ich über die abſtrakten Begriffe vorgetragen habe, und welche allen, die bisher in der Philoſophie herrſchend geweſen ſind, ſo ſehr zuwider iſt. Die Wahrheit zu geſtehen, ſo ſetze ich mein gröſstes Vertrauen auf das, was ich ſchon bewieſen habe, daſs nämlich allgemeine Begriffe nach der gemeinen Theorie derſelben ganz unmöglich ſind. Ich muſste alſo irgend eine neue Erklärungsart zu dieſem Behufe ausfindig machen, und da findet ſich keine, als die ſo eben vorgetragene. Wenn alle Begriffe ihrer Natur nach individuell ſind, und zu gleicher Zeit auf eine beſtimmte Zahl von Begriffen eingeſchränkt ſind; ſo können ſie nicht anders, als durch die Gewohnheit zu allgemeinen in der Vorſtellung werden, und eine unendliche Anzahl anderer Begriffe unter ſich enthalten.

Vor dem Schluſſe dieſes Kapitels muſs ich noch meine Grundſätze dazu anwenden, um die ſogenannte Diſtinctio rationis zu erklären, wovon in den Schulen ſo viel geſchwatzt und ſo wenig verſtanden wird. Die Unterſcheidung zwiſchen einer Figur und dem figurirten Körper, zwiſchen der

Bewe-

Bewegung und dem bewegten Körper gehört zu dieser Art. Die Schwierigkeit, diese Unterscheidung zu erklären, entspringt aus dem oben aufgestellten Grundsatze, dafs alle Begriffe, die verschieden sind, sich auch trennen lassen. Denn hieraus folgt, dafs, wenn die Figur von dem Körper verschieden ist, so müssen die Begriffe davon eben so wohl getrennt als unterschieden werden können; sind sie aber nicht verschieden, so können ihre Begriffe weder getrennt, noch unterschieden werden. Was versteht man also unter der Unterscheidung in dem Verstande, wenn sie weder eine Verschiedenheit, noch Trennung in sich schliefst?

Diese Schwierigkeit zu heben, müssen wir zu der vorhergehenden Erklärung der abstrakten Begriffe zurückgehen. Es ist gewifs, das es dem Verstande nie beigefallen seyn würde, die Figur von dem figurirten Körper zu unterscheiden, da sie in der Wirklichkeit weder getrennt, noch verschieden, noch abgesondert sind; wenn er nicht bemerkte, dafs eben in dieser Einfachheit verschiedene Aehnlichkeiten und Verhältnisse enthalten sind. So erhalten wir von einer weifsen marmornen Kugel nur die Impression von der weifsen Farbe, die nach einer gewissen Form vertheilt ist, und sind nicht im Stande, die Farbe von der Form zu trennen oder abzusondern. Indem wir aber nachher eine Kugel von schwarzem Marmor und einen weifsen Kubus wahrnehmen, und sie mit unserm vorigen Gegen-

stande vergleichen, so finden wir zwei von einander abgesonderte Aehnlichkeiten, die bei dem ersten völlig unzertrennbar schienen und auch wirklich sind. Nach einiger Uebung dieser Art fangen wir an, die Figur von der Farbe in dem Verstande (distinctione rationis) zu unterscheiden, da sie doch der Realität nach dieselbigen sind, und ganz unabänderlich zusammenbleiben; aber wir betrachten sie in verschiedenen Rücksichten nach den Aehnlichkeiten, die sie an sich haben. Wollen wir an der Kugel von weissem Marmor blos die Figur erwägen, so bilden wir eigentlich wirklich zwei Begriffe, nämlich von der Figur und von der Farbe, aber wir richten unser Auge ganz unmerklich auf sein Aehnlichkeit mit der Kugel von schwarzem Marmor: so auch, wenn wir blos ihre Farbe betrachten wollen, lenken wir unsern Blick nach ihrer Aehnlichkeit mit dem Kubus von weissem Marmor. Auf diese Art begleiten wir unsre Begriffe mit einer Art von Reflexion, die wir aus Gewohnheit fast gar nicht merken. Ein Mensch, der da verlangt, dass man die Figur einer weissen Kugel betrachten solle, ohne an ihre Farbe zu denken, verlangt eine Unmöglichkeit: aber seine Meinung ist, dass wir zwar Figur und Farbe zusammen betrachten können, aber wir sollen unser Augenmerk nur auf die Aehnlichkeit mit der schwarzen oder irgend einer andern Kugel ohne Rücksicht auf ihre Farbe und Materie richten.

Zwei-

Zweiter Theil.

Von den Begriffen des Raumes und der Zeit.

Erſter Abſchnitt.

Von der unendlichen Theilbarkeit unſrer Begriffe von Raum und Zeit.

Was das Anſehen der Paradoxie hat, und den erſten und gemeinſten Kenntniſſen des Menſchengeſchlechts widerſpricht, wird oft von den Philoſophen ſehr begierig ergriffen. Sie bilden ſich ein, dieſes zeige von der Vorzüglichkeit ihrer Wiſſenſchaft, wenn ſie Meinungen entdecken können, die von der gemeinen Faſſung ſo weit entfernt ſind. Hierzu kömmt noch, daſs alles, was Erſtaunen und Bewunderung erregt, der Seele ſo wohl gefällt, daſs ſie ſich gern dergleichen angenehmen Empfindungen überläſst, und daſs ſie ſich nicht leicht überzeugt, daſs ihr Vergnügen ganz ohne Grund ſey. Von dieſer Gemüthsbeſchaffenheit entſteht zwiſchen den Philoſophen und ihren Schülern die wechſelſeitige Nachgiebigkeit und Gefälligkeit, da die erſtern eine ſo groſse Menge ſeltſamer und ungegründeter Meinungen liefern, und die letztern ſie ſo leicht glauben. Von dieſer gegenſeitigen Gefälligkeit kann ich kein deutlicheres Beiſpiel geben, als das von

der unendlichen Theilbarkeit, mit deren Prüfung ich gegenwärtige Abhandlung über Raum und Zeit anfangen will.

Man gesteht allgemein zu, dass die Fähigkeit der Seele beschränkt sey, und dass sie niemals einen vollkommnen und adäquaten Begriff von der Unendlichkeit erreichen könne: und wenn man dies auch nicht zugestünde, so würden es die offenbarsten Beobachtungen und Versuche klar genug machen. Man muss ferner einräumen, dass das, was einer Theilung ins Unendliche fähig seyn soll, auch aus unendlichen Theilen bestehen müsse, und dass also der Zahl der Theile unmöglich Grenzen gesetzt werden können, ohne zugleich der Theilung selbst Grenzen zu setzen. Hieraus können wir also ohne alles Bedenken schliessen, dass der Begriff, den wir von einer endlichen Qualität bilden, nicht ins Unendliche theilbar sey, sondern dass wir durch eigenthümliche Unterscheidungen und Absonderungen zuletzt auf Begriffe stossen müssen, die absolut einfach und absolut untheilbar sind. Sobald wir die unendliche Fähigkeit des Vorstellungsvermögens verwerfen, so setzen wir zum Voraus, dass es in der Theilung seiner Begriffe irgend einmal zu Ende kommen werde, und es ist keine Möglichkeit, der Evidenz dieses Schlusses zu entgehen.

Es ist also gewiss, dass die Einbildungskraft auf ein minimum stosse und in sich einen Begriff erzeuge, von dem sich keine fernere Theilung denken

lässt,

läſst, und der, ohne eine gänzliche Vernichtung, nicht weiter verkleinert werden kann. Wenn man von dem tauſendſten und zehntauſendſten Theilchen eines Sandkorns ſpricht, ſo habe ich wol eine deutliche Vorſtellung von dieſen Zahlen und deren verſchiedenen Proportionen; aber die Bilder, welche meine Einbildungskraft entwirft, die Dinge ſelbſt darzuſtellen, ſind immer einerlei, und von dem Bilde, das ich mir von dem Sandkörnchen ſelbſt mache, das jene an Kleinheit ſo unendlich weit übertreffen ſoll, gar nicht verſchieden. Was aus Theilen beſteht, muſs in dieſelben zertheilt werden können, und was zertheilt werden kann, kann getrennt werden. Der Begriff eines Sandkorns aber läſst ſich unſrem Einbildungsvermögen nicht in zwanzig, viel weniger in tauſend, zehntauſend oder gar in eine unendliche Zahl von verſchiedenen Begriffen zerſpalten.

Derſelbige Fall, wie mit den Begriffen in der Einbildung, iſt es auch mit den Impreſſionen der Sinne. Man mache ein Tüpfelchen mit Tinte auf Papier, hefte das Auge darauf, und ziehe ſich ſodann bis zu einer ſolchen Entfernung zurück, daſs man es zuletzt aus dem Geſichte verliert; ſo iſt offenbar, daſs das Bild oder die Impreſſion in dem Augenblicke, bevor es verſchwand, völlig untheilbar war. Nicht der Mangel der auf unſre Augen ſchieſsenden Lichtſtrahlen verurſacht, daſs die kleinen Theile entfernter Körper von keiner merklichen Impreſſion begleitet ſind, ſondern der Grund iſt,

ift, weil fie über diejenige Entfernung hinaus ftehen, in welcher die Impreffionen das minimum erreicht haben, und wo fie alfo einer fernern Verringerung ganz unfähig find. Ein Mikrofkop oder Telefkop, welches fie fichtbar macht, fchafft nicht etwa neue Lichtftrahlen, fondern breitet nur diejenigen mehr aus, die fchon gänzlich verfchwunden waren, und ertheilt hierdurch den Impreffionen, welche dem blofsen Auge einfach und unzufammengefetzt vorkamen, wieder Theile, und bildet ein neues minimum, deffen Wahrnehmung vorher ganz unmöglich war.

Hieraus können wir alfo fehen, ob die gemeine Meinung irre, wenn fie annimmt, dafs die Fähigkeit des Vorftellungsvermögens auf beiden Seiten eingefchränkt fey, und dafs es der Einbildungskraft unmöglich falle, einen adäquaten Begriff von dem zu bilden, was über einen gewiffen Grad der Kleinheit oder Gröfse hinausgeht. Nichts kann kleiner feyn, als gewiffe Begriffe in unfrer Phantafie und gewiffe Bilder, die unfern Sinnen vorkommen: diefes find die abfolut einfachen und abfolut untheilbaren Begriffe und Bilder. Der einzige Fehler unfrer Sinne ift, dafs fie uns oft unproportionirte Bilder von den Dingen geben, und das als klein und einfach vorftellen, was doch in der That grofs und aus einer erftaunlichen Anzahl von Theilen zufammengefetzt ift. Diefe Täufchung merken wir nicht fogleich; fondern nehmen an, dafs die Impreffionen folcher kleinen Objekte, die unfern

Sinnen

Sinnen erſcheinen, den Objekten gleich oder doch beinahe gleich ſind, und wenn wir denn durch Vernunftſchlüſſe finden, daſs es noch weit kleinere Gegenſtände giebt, ſo ſchlieſsen wir zu voreilig, daſs dieſe kleiner ſeyen, als irgend ein Begriff unſrer Einbildungskraft, oder irgend eine Impreſſion unſrer Sinne. So viel iſt jedoch gewiſs, daſs wir Begriffe bilden können, welche nicht gröſser ſind, als der kleinſte Atom der Lebensgeiſter eines Inſekts, das noch tauſendmal kleiner als eine Milbe iſt; und wir ſollten ehr ſchlieſsen, daſs die Schwierigkeit darinnen liegt, daſs wir unſre Vorſtellungen nicht ſo ſehr erweitern können, um einen richtigen Begriff von einer Milbe oder gar einem Inſekte, das noch tauſendmal kleiner iſt, als eine Milbe, zu bilden; denn, um einen genauen Begriff von dieſen Thierchen zu haben, müſsten wir einen deutlichen Begriff von jedem Theilchen derſelben haben, welches nach dem Syſtem der unendlichen Theilbarkeit ganz unmöglich iſt, und nach der Theorie, welche untheilbare Theilchen oder Atome vorausſetzt, viele Schwierigkeiten hat, wegen der groſsen Anzahl und der erſtaunlichen Mannichfaltigkeit der Theile.

Zweiter Abschnitt.

Von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes und der Zeit.

Wenn die Begriffe richtige Vorstellungen der Objekte sind, so müssen auch alle Verhältnisse, Widersprüche und Einstimmungen in den Begriffen von den Objekten gelten; und dies ist, wie wir hier im Allgemeinen bemerken, der Grund aller menschlichen Erkenntnifs. Nun sind aber unsre Begriffe adäquate Vorstellungen der kleinsten Theile der Ausdehnung; und so klein diese durch öfters wiederholte Theilung auch immer werden können, so können sie doch niemals kleiner seyn, als die Begriffe, die wir von ihnen haben. Hieraus folgt der richtige Schlufs ganz deutlich, dafs, was unmöglich und widersprechend bei der Vergleichung der Begriffe ist, das mufs auch ohne alle Ausnahme und ganz unvermeidlich in den Objekten selbst unmöglich und widersprechend seyn.

Jedes Ding, das ins Unendliche getheilt werden soll, mufs eine unendliche Menge Theile enthalten, denn sonst würde die Theilung bei den einfachen Theilen, auf welche wir zuletzt unmittelbar doch kommen müfsten, aufhören. Sollte also eine endliche Ausdehnung ins Unendliche theilbar seyn, so müfste sich ohne Widerspruch behaupten lassen, dafs eine endliche Ausdehnung eine unend-

endliche Anzahl von Theilen enthielte: und umgekehrt: wenn es widerſprechend iſt, anzunehmen, daſs eine endliche Ausdehnung eine unendliche Zahl von Theilen enthalte, ſo kann keine endliche Ausdehnung ins Unendliche theilbar ſeyn. Daſs aber die letztere Vorausſetzung ungereimt ſey, davon kann ich mich durch die Betrachtung meiner klaren Begriffe ſehr leicht überzeugen. Ich nehme zuerſt den kleinſten Begriff, den ich mir von der Ausdehnung denken kann, und wenn ich mich überzeugt habe, daſs es auſser dieſem Begriffe nichts kleineres mehr giebt, ſo ſchlieſse ich, daſs alles, was ich vermittelſt deſſelben entdecke, eine reale Eigenſchaft des Ausgedehnten ſeyn müſſe. Ich wiederhole ſodann dieſen Begriff ein, zwei, drei und mehrere Male, und erhalte dadurch den zuſammengeſetzten Begriff von Ausdehnung, der aus der Zuſammenfügung der Theile entſpringt, und ſich immer vermehrt, doppelt, dreifach, vierfach u. ſ. w. wird, bis er endlich zu einem anſehnlichen Umfange zuſammenſchwillt, der gröſser oder kleiner iſt, je nachdem ich denſelbigen Begriff mehr oder wenigere Male wiederholt habe. Höre ich in der Addition der Theile auf, ſo vermehrt ſich der Begriff der Ausdehnung nicht mehr; und fahre ich ins Unendliche fort, Theile zu addiren, ſo muſs der Begriff der Ausdehnung offenbar auch unendlich werden. Aus allem Bisherigen ziehe ich die Folge, daſs der Begriff einer unendlichen Anzahl von Theilen mit dem Begriffe einer unendlichen

Aus-

Ausdehnung einerlei fey; dafs keine endliche Ausdehnung eine unendliche Anzahl Theile enthalten, und dafs folglich keine endliche Ausdehnung ins Unendliche theilbar feyn könne *).

Ich kann hier noch einen andern Beweis anführen, der einen fehr berühmten Schriftfteller **) zum Urheber hat, und welcher mir eben fo ftreng als fchön zu feyn fcheint. Es ift nämlich gewifs, dafs die Exiftenz blos der Einheit zukommt, und niemals einer Zahl beigelegt werden kann, als nur in fofern diefe felbft eine Einheit ift, und aus Einheiten zufammengefetzt ift. Man kann zwar fagen, dafs zwanzig Menfchen exiftiren, aber nur weil einer, zwei, drei, vier u. f. w. exiftiren, und wenn man die Exiftenz der Einheiten leugnen wollte, fo würde die Zahl, welche aus Einheiten zufammengefetzt ift, eben fo wenig exiftiren. Es ift alfo ganz ungereimt, anzunehmen, dafs eine Zahl exiftire, deren

*) Man hat mir eingewendet, dafs die unendliche Theilbarkeit nur eine unendliche Zahl proportionaler nicht aliquoter Theile vorausfetze, und dafs eine unendliche Anzahl proportionaler Theile keine unendliche Ausdehnung ausmache. Aber diefe Diftinktion ift völlig fruchtlos. Man mag die Theile aliquote oder proportionale nennen, fo können fie nicht kleiner feyn, als die, welche wir wahrnehmen, und können alfo durch ihre Verbindung keine kleinere Ausdehnung bilden.

**) Herr Malezieu.

deren Einheiten man die Exiſtenz abſpricht; und da die Ausdehnung, nach der allgemeinen Meinung der Metaphyſiker, jedesmal eine Zahl iſt, und ſich doch niemals in eine Einheit oder einen abſolut untheilbaren Theil auflöſen läſst; ſo folgt, daſs die Ausdehnung überall nicht exiſtiren kann. Umſonſt erwiedert man, daſs ja eine beſtimmte Gröſse der Ausdehnung eine Einheit ſey, aber eine ſolche, welche eine unendliche Anzahl von Brüchen zulieſse und bei immer fortgeſetzten Theilungen unerſchöpflich wäre. Denn nach dieſer Regel können die zwanzig Menſchen auch als eine Einheit betrachtet werden, und die ganze Erdkugel, ja das ganze Univerſum iſt eine ſolche Einheit. Aber hier iſt der Ausdruck Einheit nur ein erdichteter Name, den der Verſtand einer gewiſſen Menge von Objekten, die zuſammen verbunden ſind, beilegt; eine ſolche Einheit kann eben ſo wenig allein exiſtiren, als eine Zahl, denn ſie iſt wirklich eine wahre Zahl. Aber die Einheit, welche allein exiſtiren kann, und deren Exiſtenz zu der Wirklichkeit aller Zahlen erfordert wird, iſt ganz andrer Art; ſie muſs abſolut untheilbar ſeyn und in keine kleinere Einheit können aufgelöſt werden.

Dieſes ganze Räſonnement paſst nun auch auf die Zeit, die auſser den bisherigen Beweiſen noch ein Argument zuläſst, deſſen zu erwähnen der Mühe wohl werth iſt. Die Zeit hat nämlich die von ihr ganz unzertrennliche und ſelbſt zu ihrem Weſen gehörige Eigenſchaft, daſs alle ihre Theile auf ein-

einander folgen, und daſs keine derſelben mit einem andern, wenn ſie auch noch ſo dicht aneinander grenzen, gleichzeitig ſeyn kann. Aus eben dem Grunde, warum das Jahr 1737 nicht mit dem Jahre 1738 zuſammenkommen kann, muſs auch jeder Augenblick von dem andern verſchieden, entweder eher oder ſpäter, als der andre ſeyn. Und daher iſt es gewiſs, daſs die Zeit, ſo fern ſie wirklich iſt, aus untheilbaren Augenblicken zuſammengeſetzt ſeyn muſs. Denn wenn man in der Zeit mit der Theilung nie zu Ende kommen könnte, und wenn jeder Augenblick, der auf den andern folgt, nicht abſolut einfach und untheilbar wäre, ſo würden eine unendliche Anzahl von gleichzeitig exiſtirenden Augenblicken oder Zeittheilen wirklich ſeyn müſſen: welches, wie ich glaube, jeder für einen groben Widerſpruch erkennen muſs.

Die unendliche Theilbarkeit des Raums ſchlieſst die unendliche Theilbarkeit der Zeit in ſich, wie aus der Natur der Bewegung erhellet. Wenn alſo die letztere unmöglich iſt, ſo muſs es auch die erſtere ſeyn.

Ich zweifle nicht, daſs ſelbſt der hartnäckigſte Vertheidiger der unendlichen Theilbarkeit die bisher vorgetragenen Gründe wenigſtens für Schwierigkeiten anerkennen wird, auf welche eine beſtimmte, deutliche und völlig befriedigende Antwort zu geben, unmöglich iſt. Aber hier muſs ich bemerken, daſs nichts ungereimter ſeyn kann, als die Gewohnheit, das eine Schwierigkeit zu

nennen,

nennen, was eine Demonſtration ſeyn ſoll, um dadurch die Kraft und Evidenz derſelben zu ſchwächen. Bei Demonſtrationen iſt es nicht, wie bei wahrſcheinlichen Sätzen, wo allerdings Schwierigkeiten ſtatt finden, und wo ein Argument das andre aufheben oder doch ſein Gewicht ſchwächen kann. Wenn ein Beweis den Namen einer Demonſtration mit Recht verdient, ſo darf er keine Schwierigkeit zurücklaſſen, und heiſst er mit Unrecht ſo, ſo iſt es ein bloſses Wortſpiel, und dann iſt auch keine Schwierigkeit da. Eine Demonſtration iſt entweder ganz unwiderſtehlich, oder ſie hat gar keine Kraft.

In der gegenwärtigen Unterſuchung alſo von Einwürfen und Beantwortungen reden, und wegen der Gründe, die gebraucht werden ſollen, ungewiſs ſeyn, heiſst eben ſo viel, als geſtehen, daſs die menſchliche Vernunft blos mit Worten ſpielt, oder daſs die Perſon ſelbſt, welche ſo urtheilt, dergleichen Gegenſtänden gar nicht gewachſen iſt. Demonſtrationen können wegen ihrer Abſtraktheit ſchwer zu faſſen ſeyn, aber ſolche Schwierigkeiten können ſie nie enthalten, wodurch ihre Kraft geſchwächt werden könnte, wenn ſie einmal gefaſst ſind.

Zwar iſt es wahr, daſs die Mathematiker zu ſagen pflegen, daſs es auf der andern Seite bei dieſer Frage eben ſo ſtrenge Beweiſe gäbe, und daſs die Lehre von abſolut einfachen Punkten mit unauflöslichen Schwierigkeiten verbunden ſey. Bevor ich

ich mich aber in eine ſpecielle Unterſuchung dieſer Gründe und Einwürfe einlaſſe, will ich ſie hier alle in eins zuſammenfaſſen, und mich bemühen, kurz und entſcheidend mit einemmale darzuthun, daſs es ganz unmöglich iſt, daſs ſie hinreichend gegründet ſeyn können.

Es iſt ein feſter Grundſatz in der Metaphyſik, daſs, was die Seele ſich deutlich vorſtellt, auch den Begriff der möglichen Exiſtenz in ſich ſchlieſse, oder mit andern Worten, daſs nichts, was wir uns einbilden, abſolut unmöglich ſey. Wir können uns einen Begriff von einem goldenen Berge machen, und daraus ſchlieſsen, daſs ein ſolcher Berg auch wirklich exiſtiren könne. Wir können uns keinen Begriff von einem Berge ohne Thal machen, und ſehen alſo ein ſolches Ding als etwas Unmögliches an.

Nun aber iſt es gewiſs, daſs wir einen Begriff von der Ausdehnung haben. Denn wie könnten wir ſonſt darüber räſonniren? — Es iſt ferner gewiſs, daſs dieſer Begriff, der in der Einbildungskraft formirt iſt, nicht ins Unendliche theilbar iſt, denn ob er gleich in kleinere Theile aufgelöſt werden kann, ſo beſteht er doch nicht aus einer unendlichen Anzahl von Theilen, weil dies die Faſſungskraft unſrer eingeſchränkten Fähigkeiten überſchreitet. Hier iſt alſo ein Begriff von Ausdehnung, welche aus Theilen beſteht, die abſolut untheilbar ſind; folglich enthält dieſer Begriff nichts Wider-

ſpre-

ſprechendes in ſich: folglich iſt es möglich, daſs die ihm entſprechende Ausdehnung auch wirklich exiſtire: und folglich ſind alle Einwürfe, die man gegen die Möglichkeit der mathematiſchen Punkte macht, nichts als ſcholaſtiſche Sophiſtereien, die unſre Aufmerkſamkeit nicht verdienen.

Mit dieſen Folgen können wir nun einen Schritt weiter gehen und ſchlieſsen, daſs alle vorgebliche Demonſtrationen für die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung eben ſo ſophiſtiſch ſind; denn die Richtigkeit dieſer Demonſtrationen beruhet darauf, daſs ſie die Unmöglichkeit der mathematiſchen Punkte beweiſen; welches zu unternehmen eine wahre Abſurdität iſt.

Dritter Abſchnitt.

Von den übrigen Eigenſchaften unſrer Begriffe von Raum und Zeit.

Es hätte können keine glücklichere Entdeckung zur Entſcheidung aller die Begriffe betreffenden Streitigkeiten gemacht werden, als die oben erwähnte, daſs nämlich ihnen jedesmal Impreſſionen vorhergehen; und daſs jeder Begriff, der in dem Einbildungsvermögen vorgeſtellt wird, eine ihm entſprechende Impreſſion, von der er erzeugt iſt, zum Voraus ſetzt. Dieſe letztere Art der Vorſtellungen iſt ſo klar und deutlich, daſs nie ein Streit

Streit darüber entsteht; blos einige unsrer Begriffe sind so dunkel, dafs es oft der Seele, welche sie bildet, selbst unmöglich ist, ihre Natur und Zusammensetzung genau zu entwickeln. Jetzt wollen wir obigen Grundsatz zur weitern Entdeckung der Natur unsrer Begriffe von Raum und Zeit anwenden.

Wenn ich meine Augen öffne und sie auf die mich umgebenden Gegenstände wende, so nehme ich verschiedene sichtbare Körper wahr; schliefse ich sie wieder zu, und erwäge die Entfernungen dieser Körper, so erlange ich einen Begriff von der Ausdehnung. Da nun jeder Begriff von einer Impression herrührt, die ihm genau ähnlich ist, so müssen die Impressionen, welche dem Begriffe der Ausdehnung ähnlich sind, entweder einige Gefühlsempfindungen seyn, oder einige innerliche Impressionen, die von diesen Empfindungen entsprungen sind.

Unsre innern Impressionen sind: Leidenschaften, Affekten, Verlangen und Abscheu; von welchen gewifs keine das Modell ist, das den Begriff des Raums gebildet hat. Es bleiben also nur noch die äufsern Sinne übrig, die uns die ursprüngliche Impression davon verschaffen können. Was für Impressionen liefern uns aber hier unsre Sinne? — Das ist die vorzüglichste Frage, deren Beantwortung über die Natur dieses Begriffs auf immer entscheiden mufs.

Der Tisch vor mir allein kann durch seinen Anblick mir den Begriff der Ausdehnung verschaffen.

Dieser

Dieser Begriff ist also von ihm entlehnt und stellt eine Impression vor, die so eben meinen Sinnen gegenwärtig ist. Meine Sinne liefern mir aber nur Impressionen von gefärbten Punkten, die nach einer gewissen Ordnung neben einander gestellt sind. Wessen Auge noch sonst etwas empfindet, den fordere ich auf, es mir zu entdecken. Ist es aber unmöglich, noch irgend etwas andres vorzuzeigen, so sind wir berechtiget, mit Gewissheit zu schliessen, dass der Begriff der Ausdehnung nichts, als ein Bild dieser gefärbten Punkte und der Art und Weise ihrer Erscheinung ist.

Man nehme an, dass in dem ausgedehnten Gegenstande, oder in der Zusammensetzung von gefärbten Punkten, von welcher wir zuerst den Begriff der Ausdehnung bekamen, die Punkte roth wären; so folgt, dass wir die Punkte bei jeder Wiederholung des Begriffs nicht nur in derselben Ordnung und nach denselben Verhältnissen setzen, sondern dass wir ihnen auch gerade die Farbe ertheilen würden, mit welcher wir nur allein bekannt geworden sind. Haben wir aber nachher eine Erfahrung von mehrern Farben erhalten, von Violet, Grün, Roth, Weiss, Schwarz und deren verschiedenen Zusammensetzungen, und finden eine Aehnlichkeit in der Stellung der gefärbten Punkte, aus welchen sie zusammengesetzt sind, so abstrahiren wir von den besondern Eigenschaften der Farben so viel als nur immer möglich, und gelangen dadurch zu einem abstrakten Begriffe, der sich blos auf die Ord-

Ordnung der Punkte, oder die Art, wie fie erfcheinen, bezieht. Ja felbft, wenn die Aehnlichkeit fich auf die Objekte der übrigen Sinne erftreckt, und die Gefühlsimpreffionen werden den Gefichtsimpreffionen in Anfehung der Ordnung ihrer Theile ähnlich befunden; fo kann der abftrakte Begriff recht gut beide vorftellen, in fo fern fie fich nämlich ähnlich find. Denn alle abftrakte Begriffe find im Grunde nichts, als individuelle, die in einer gewiffen Rückficht betrachtet werden; da fie aber an allgemeinen Ausdrücken hängen, fo können fie eine grofse Mannichfaltigkeit vorftellen und Objekte unter fich begreifen, welche in einigen Stücken einander ähnlich, in andern aber fehr weit von einander unterfchieden find.

Ein andres Beifpiel von abftrakten Begriffen gewährt uns der Begriff der Zeit, der von der Succeffion unfrer Vorftellungen aller Art abgeleitet ift, von Begriffen fowohl, als von Impreffionen, und zwar von letztern, fie mögen durch Sinne oder durch Reflexion entftanden feyn. Diefer Begriff umfafst noch eine weit gröfsere Mannichfaltigkeit, als der Begriff des Raums, aber er ift dennoch auch in der Phantafie durch einen befondern individuellen Begriff von einer beftimmten Quantität und Qualität vorgeftellt.

So wie wir von der Ordnung der fichtbaren und fühlbaren Gegenftände den Begriff des Raums erhalten, fo machen wir uns von der Folge der Begriffe und der Impreffionen den Begriff der Zeit.

Die

Die Zeit allein kann niemals für fich vorgeftellt, oder in der Seele wahrgenommen werden. Ein Menfch im tiefen Schlafe, oder der mit Einem Gedanken ernftlich befchäftiget ift, merkt die Zeit nicht, und je nachdem feine Vorftellungen mit gröfserer oder kleinerer Schnelligkeit auf einander folgen; je nachdem fcheint feiner Einbildungskraft ein und ebendiefelbige Dauer länger oder kürzer zu feyn. Es ift fchon von einem grofsen Philofophen *) bemerkt worden, dafs unfre Vorftellungen in Abficht ihrer Succeffion gewiffen Grenzen unterworfen find, die in der urfprünglichen Natur und Einrichtung des Vorftellungsvermögens gegründet find, und über welche keine Einwirkung äufserer Objekte auf die Sinne, unfre Gedanken fchneller oder langfamer machen kann. Dreht man eine glühende Kohle mit Schnelligkeit herum, fo ftellt fich den Sinnen ein feuriger Cirkel dar; es fcheint, als wenn keine Zwifchenzeit zwifchen feinen Umwälzungen da wäre; blos weil unfre Vorftellungen einander nicht eben fo fchnell folgen können, als das äufsere Objekt fich durch alle Theile des Raums bewegt. Wo uns die fucceffiven Vorftellungen fehlen, da haben wir auch keinen Begriff von der Zeit, wenn auch gleich eine reale Succeffion in den Objekten vor fich gegangen ift. Aus diefen Erfcheinungen können wir alfo eben fo wohl, als aus einigen andern fchliefsen, dafs die Zeit weder allein,

*) Locke.

noch in Begleitung eines ſteten und unveränderlichen Objekts vorgeſtellt werden kann, ſondern daſs ſie allemal durch eine wahrzunehmende Succeſſion veränderlicher Objekte erkannt werden muſs.

Dies völlig zu beſtätigen, füge ich noch den folgenden Beweis hinzu, der mir vollkommen entſcheidend und überzeugend zu ſeyn ſcheint. Es iſt offenbar, daſs Zeit oder Dauer aus verſchiedenen Theilen beſteht. Denn ſonſt lieſse ſich keine längere oder kürzere Dauer gedenken. Es iſt ferner gewiſs, daſs dieſe Theile nicht zugleich exiſtiren; denn die Eigenſchaft der Coexiſtenz der Theile kommt der Ausdehnung zu, und macht ihr weſentliches Kennzeichen aus, wodurch ſie ſich von der Zeit unterſcheidet. Wenn nun die Zeit aus Theilen zuſammengeſetzt iſt, die nicht zugleich exiſtiren; ſo kann ein unveränderlicher Gegenſtand, da er blos coexiſtirende Impreſſionen hervorbringen kann, keine Vorſtellung hervorbringen, die uns den Begriff der Zeit zuführen könnte; und es muſs alſo dieſer Begriff nothwendig von einer Succeſſion veränderlicher Objekte abgezogen ſeyn, und die Zeit kann bei ihrer erſten Erſcheinung niemals von einer ſolchen Succeſſion getrennt werden.

Nachdem wir alſo gefunden haben, daſs die Zeit, bei ihrer erſten Erſcheinung in der Seele, allemal mit einer Folge veränderlicher Objekte verknüpft iſt, und daſs ſie unter keiner andern Bedingung ein Gegenſtand unſrer Erkenntniſs werden könne; ſo müſſen wir nun unterſuchen, ob ſie wenigſtens

nigftens vorgeftellt werden kann, ohne dafs wir eben eine Succeffion der Objekte wahrnehmen, und ob aus ihr ganz allein ein deutlicher Begriff in der Imagination gebildet werden könne.

Um zu erfahren, ob Gegenftände, die in der Impreffion verbunden find, im Begriffe getrennt werden können, dürfen wir nur unterfuchen, ob fie von einander verfchieden find; denn wenn diefes ift, fo können fie auch befonders gedacht werden. Denn jedes Ding, das verfchieden ift, läfst fich unterfcheiden, und jedes Ding, das fich unterfcheiden läfst, kann abgefondert werden, nach den oben erwiefenen Grundfätzen. Sind fie hingegen nicht verfchieden, fo laffen fie fich auch nicht unterfcheiden, und laffen fie fich nicht unterfcheiden, fo können fie auch nicht abgefondert werden. Dies ift nun aber gerade der Fall mit der Zeit, wenn man fie mit unfern fucceffiven Vorftellungen vergleicht. Der Begriff der Zeit ftammt nicht von einem einzelnen Eindrucke ab, der nur mit andern vermifcht wäre und von ihnen gänzlich unterfchieden werden könnte; fondern er entfpringt ganz allein von der Art und Weife, in welcher die Eindrücke der Seele erfcheinen, ohne felbft eine Einheit von der Zahl diefer Eindrücke mit auszumachen. Fünf Töne auf der Flöte geben uns die Impreffion und den Begriff der Zeit; aber die Zeit ift nicht etwa eine fechfte Impreffion, die fich dem Gehör oder einem andern Sinne darftellte. Auch ift fie keine fechfte Impreffion, welche die Seele durch Refle-

xion

xion aus eigner Kraft fände. Diefe fünf Töne, welche auf eine fo befondere Art in der Seele erfcheinen, erregen keine Gemüthsbewegung, bringen keine Veränderung irgend einer Art in der Seele hervor, deren Beobachtung zu einem neuen Begriffe Gelegenheit geben follte. Denn diefes ift nothwendig, wenn ein neuer Begriff durch Reflexion hervorgebracht werden foll. Denn wenn die Seele alle ihre Begriffe, die fie der Empfindung verdankt, auch taufendmal durchginge, fo würde fie doch niemals einen neuen urfprünglichen Begriff aus ihnen herausziehen, wenn die Natur ihre Fähigkeiten nicht fo eingerichtet hat, dafs fie eine neue urfprüngliche Impreffion empfindet, die von diefer Betrachtung herrührt. Hier aber bemerkt fie blos die Art und Weife, in welcher die Töne erfcheinen; und diefe kann man nachher auch ohne Rückficht auf diefe befondern Töne erwägen, man kann fie mit andern Obiekten verknüpfen. Aber die Begriffe einiger Objekte mufs man dabei haben, fonft ift es nie möglich, zu einer Vorftellung von der Zeit zu gelangen; denn da fie nicht als eine urfprünglich deutliche Impreffion in der Seele erfcheint, fo kann fie nichts anders feyn, als die Verfchiedenheit in den Begriffen oder Impreffionen felbft, oder die Objekte, fo fern fie in einer gewiffen Ordnung geftellt find, d. i. in fo fern fie auf einander folgen.

Ich weifs wohl, dafs einige behaupten, der Begriff der Dauer müffe auch in einem eigenthümlichen

lichen Sinne auf das vollkommen Unveränderliche passen, und diese Meinung ist unter den Philosophen eben so gemein, als unter den übrigen Menschen. Allein, um sich von ihrer Falschheit zu überzeugen, darf man nur die vorhergehende Schlussfolge in Erwägung ziehen, dass der Begriff der Dauer nur von der Succession veränderlicher Objekte abgezogen seyn kann, und dass er durch ein stetes und unveränderliches Ding der Seele niemals kann zugeführt worden seyn. Denn daraus folgt unvermeidlich, dass, wenn der Zeitbegriff nicht von einem solchen Objekte erzeugt seyn kann, er auch keiner Eigenschaft oder Beschaffenheit nach auf dasselbe angewandt werden könne, und dass von keinem unveränderlichen Dinge gesagt werden könne, dass es Zeit oder Dauer habe. Begriffe stellen jedesmal die Objekte oder Eindrücke vor, von welchen sie entstanden sind, und können ohne eine Erdichtung niemals etwas anders vorstellen, oder darauf angewandt werden. Wir werden in der Folge *) hören, durch welche Erdichtung wir den Begriff der Zeit auch auf das Unveränderliche anwenden und gemeiniglich voraussetzen, dass die Zeit eben so wohl ein Maas der Ruhe, als der Bewegung sey.

Es giebt noch einen andern sehr entscheidenden Beweis, welcher die gegenwärtige Lehre von unsern Begriffen des Raums und der Zeit bestätiget,

*) Abschnitt 5.

get, und der fich allein auf den einfachen Grundfatz gründet, dafs unfre Begriffe derfelben aus abfolut untheilbaren Theilen zufammengefetzt find. Diefer Beweis verdient eine nähere Befichtigung.

Da jeder Begriff, der unterfchieden werden kann, auch trennbar ift, fo wollen wir einmal einen von jenen abfolut untheilbaren Begriffen nehmen, aus welchen der zufammengefetzte Begriff der Ausdehnung gebildet ift; wir wollen ihn von allen andern abfondern, und ganz allein betrachten, und fodann ein Urtheil über feine Natur und Eigenfchaften fällen.

Nun ift es offenbar, dafs dies nicht der Begriff von Ausdehnung ift. Denn der Begriff der Ausdehnung befteht aus Theilen; der aber, von welchem wir reden, ift, nach der Vorausfetzung, abfolut einfach und untheilbar. Was ift er alfo? — Gar nichts? Das ift unmöglich. Denn da der zufammengefetzte Begriff der Ausdehnung, welcher Realität hat, aus folchen Theilen befteht; fo würde folgen, dafs etwas reelles Exiftirendes aus Undingen zufammengefetzt wäre; welches ungereimt ift. Hier mufs ich alfo fragen: Was ift unfer Begriff von einem einfachen und untheilbaren Punkte? Es ift kein Wunder, wenn meine Antwort neu fcheint, da man bisher kaum an die Frage gedacht hat. Man pflegt zwar über die Natur der mathematifchen Punkte zu disputiren, aber felten über die Natur der Begriffe derfelben.

Den

Den Begriff des Raums erhält die Seele durch zwei Sinne, Gesicht und Gefühl, und kein Ding erscheint als ausgedehnt, das nicht sichtbar oder fühlbar ist. Jene zusammengesetzte Impression, welche die Ausdehnung vorstellt, besteht aus verschiedenen kleinern Impressionen, welche für das Auge und das Gefühl untheilbar sind. Diese wollen wir Impressionen der Atomen oder kleiner Körperchen nennen, die mit Farbe und Undurchdringlichkeit versehen sind. Aber dies ist noch nicht alles. Es ist nicht genug, daſs diese Atomen so gefärbt oder so fühlbar sind, daſs sie von unsern Sinnen wahrgenommen werden können; wir müssen auch den Begriff von ihrer Farbe und ihrer Fühlbarkeit in unsrer Phantasie behalten können. Es findet sich aber nichts, was vermögend wäre, diese Begriffe in unserm Bewuſstseyn möglich zu machen, als ihre Farbe und ihre Fühlbarkeit. Nimmt man die Begriffe dieser empfindbaren Eigenschaften weg, so sind sie für das Denken oder die Imagination gänzlich vernichtet.

Wie nun die Theile sind, so ist auch das Ganze. Betrachte ich einen Punkt nicht als gefärbt oder berührbar, so können wir keinen Begriff davon erhalten; und es kann also der Begriff der Ausdehnung, der aus Begriffen solcher Punkte zusammengesetzt ist, nie als möglich gedacht werden. Kann aber der Begriff der Ausdehnung wirklich seyn, wie wir uns denn desselben ganz gewiſs bewuſst sind, so müssen seine Theile mit den obigen Eigenschaften existi-

existiren, und also als gefärbt und fühlbar angenommen werden. Wir haben also keinen Begriff von Raum oder Ausdehnung, als in so fern er ein Objekt des Gesichts oder des Gefühls ist.

Dieselbige Schlussfolge muss auch beweisen, dass die untheilbaren Augenblicke der Zeit mit irgend einem realen Objekte oder mit etwas Existirendem erfüllt seyn müssen, dessen Folge eben die Dauer formirt und sie wahrzunehmen möglich macht.

Vierter Abschnitt.

Beantwortung der Einwürfe.

Unser System von dem Raume und der Zeit besteht aus zwei Theilen, welche ganz unzertrennlich mit einander verbunden sind. Der erste hängt von folgender Schlusskette ab. Die Vorstellungsfähigkeit ist nicht unendlich; folglich kann kein Begriff der Ausdehnung oder der Dauer aus einer unendlichen Anzahl von Theilen oder kleineren Begriffen bestehen, sondern er muss aus einer endlichen Anzahl, und zwar einfacher, untheilbarer Theile zusammengesetzt seyn: Es ist also möglich, dass Raum und Zeit diesem Begriffe gemäss existire: und wenn es möglich ist, so ist es gewiss, dass sie auch wirklich so existiren, weil ihre unendliche Theilbarkeit ganz unmöglich und widersprechend ist.

Der

Der andre Theil unſres Syſtems beruht auf folgendem Räſonnement. Die Theile, in welche ſich Raum und Zeit auflöſen, ſind zuletzt untheilbar; und dieſe untheilbaren Theile, die an ſich nichts ſind, können gar nicht wahrgenommen werden, wenn ſie nicht mit etwas Realem und Exiſtirendem erfüllt ſind. Die Begriffe von Raum und Zeit ſind alſo keine abgeſonderten und von allen Dingen verſchiedene Begriffe, ſondern drücken nur die Art und Weiſe oder die Ordnung aus, in welcher Gegenſtände wirklich ſind: oder mit andern Worten: Es iſt unmöglich, ein Vakuum und eine Ausdehnung ohne Materie zu denken, oder eine Zeit ohne eine Folge oder Wechſel in etwas realem Exiſtirenden anzunehmen. Die innige Verknüpfung zwiſchen dieſen Theilen unſres Syſtems iſt der Grund, weshalb wir die Einwürfe, welche gegen beide gemacht ſind, zuſammen prüfen können. Ich fange mit denen an, welche gegen die endliche Theilbarkeit der Ausdehnung gerichtet ſind.

I. Der erſte dieſer Einwürfe, den ich anführen muſs, dient mehr, dieſe Verknüpfung und Abhängigkeit des einen Theils von dem andern zu beweiſen, als einen von beiden umzuſtoſsen. Man hat in den Schulen öfters behauptet, daſs die Ausdehnung, ins Unendliche theilbar ſeyn müſſe, weil das Syſtem der mathematiſchen Punkte ungereimt wäre; und das Syſtem der mathematiſchen Punkte wäre ungereimt, weil ein ſolcher Punkt ein Unding iſt, der alſo durch ſeine Verbindung mit

andern

andern nimmermehr eine reale Exiftenz zu Stande bringen kann. Diefer Schlufs würde vollkommen bündig feyn, wenn es nicht zwifchen der unendlichen Theilbarkeit der Materie und des Nichtfeyns der mathematifchen Punkte noch ein Drittes gäbe. Es giebt aber hier offenbar noch eine Zwifchenmeinung, nämlich die, dafs man diefen Punkten Farbe und Undurchdringlichkeit giebt; wenn man nun das Ungereimte der beiden übrigen darthun kann, fo ift die Wahrheit und die Realität diefer dritten mittlern Meinung erwiefen.

Das Syftem der phyfifchen Punkte, welches ein andrer Mittelweg ift, ift zu abfurd, als dafs es einer Widerlegung verdiente. Eine reale Ausdehnung, wie man bei einem phyfifchen Punkte annimmt, kann niemals ohne Theile, die von einander verfchieden find, exiftiren, und fobald die Objekte von einander verfchieden find, müffen fie auch theilbar feyn und von der Imagination getrennt werden können *).

II. Der zweite Einwurf ift von der Nothwendigkeit der Durchdringlichkeit hergenommen, welche ftattfinden müfste, wenn die Ausdehnung aus mathematifchen Punkten beftünde. Ein ein-

*) Wie Hume Punkte, die mit Farbe und Undurchdringlichkeit verfehen waren, für etwas anders als für phyfifche Punkte halten konnte, fcheint unbegreiflich. Denn die Farbe fetzt ja offenbar eine Zufammenfetzung voraus, und Un-

einfacher und untheilbarer Atom, der einen andern berührt, mufs ihn nothwendig durchdringen; denn er kann ihn unmöglich an feinen äufsern Theilen berühren, eben weil feine abfolute Einfachheit vorausgefetzt wird, die alle Theile ausfchliefst. Er mufs ihn alfo innerlich berühren, und in feinem ganzen Wefen, secundum fe, tota et totaliter; welches der wahre Begriff der Durchdringlichkeit ift. Nun ift aber die Durchdringlichkeit etwas Unmögliches, folglich auch die mathematifchen Punkte.

Diefen Einwurf beantworte ich durch die Berichtigung des Begriffs der Durchdringlichkeit. Man ftelle fich zwei Körper vor, in denen fich durch und durch nichts Leeres findet, die fich einander nähern, und fich fo vereinigen, dafs der Körper, welcher aus ihrer Vereinigung entfpringt, nicht mehr ausgedehnt ift, als einer von ihnen; fo mufs diefes das feyn, was wir meinen, wenn wir von Durchdringlichkeit reden. Es ift aber klar, dafs diefe Durchdringlichkeit nichts anders ift, als die gänzliche Vernichtung des einen von diefen Körpern, und die Erhaltung des andern, ohne dafs wir genau unterfcheiden können, welcher von beiden

Undurchdringlichkeit ift felbft nichts als eine Relation im Raume. Hume betrachtete aber auf eine feltfame Art blos die Qualität diefer Eigenfchaften, und meinte daraus die extenfive Quantität konftruiren zu können. (A. d. U.)

den erhalten und welcher vernichtet iſt. Denn vor der Annäherung haben wir den Begriff von zwei Körpern. Nach derſelben haben wir nur den Begriff von Einem. Es iſt aber der Seele völlig unmöglich, einen Begriff der Verſchiedenheit zwiſchen zwei Körpern von gleicher Natur zu behalten, die zu ein und ebenderſelbigen Zeit, an ein und ebendemſelbigen Orte exiſtiren.

Wenn man nun Durchdringlichkeit in dieſem Sinne nimmt, daſs ſie die Vernichtung des einen Körpers bei ſeiner Annäherung an einen andern bedeute, ſo frage ich, ob jemand eine Nothwendigkeit darinnen ſieht, daſs ein farbichter oder fühlbarer Punkt vernichtet werden müſſe, wenn ſich ihm ein andrer Punkt dieſer Art nähert? Im Gegentheile muſs er nicht deutlich begreifen, daſs aus der Vereinigung dieſer Punkte ein Objekt entſteht, welches zuſammengeſetzt und theilbar iſt, das alſo in Theile zerſpalten werden kann, wovon jeder, ſeiner Aneinandergrenzung ungeachtet, ſeine verſchiedene und beſondere Exiſtenz behält. Man kann hier ſeine Phantaſie zu Hülfe nehmen, und ſich die Punkte von verſchiedenen Farben denken, um ihre Vermengung und Verwirrung deſto beſſer zu verhüten. Ein blauer und ein rother Punkt kann ſicher an einander grenzen, ohne daſs der eine von dem andern durchdrungen oder vernichtet werde; denn, wenn ſie nicht an einander grenzen können, was kann möglicherweiſe aus ihnen werden? Soll das Rothe oder das Blaue vernich-

tet

tet werden? oder, wenn diese beiden Farben sich in eine einzige vereinigen, welche neue Farbe wird aus ihrer Vereinigung entstehen?

Was diesen Einwürfen einiges Gewicht giebt, und es zugleich so schwer macht, eine befriedigende Antwort darauf zu geben, ist die natürliche Schwäche, beides unsrer Einbildungskraft und unsrer Sinne, wenn wir sie auf solche kleine Gegenstände anwenden wollen. Man mache ein Tüpfelchen Tinte auf das Papier, und entferne sich so weit, dass das Tüpfelchen ganz unsichtbar wird; so wird man finden, dass das Pünktchen bei allmäliger Annäherung anfangs nur unter kurzen Intervallen sichtbar wird; sodann wird es ganz sichtbar; nähert man sich noch mehr, so stellen sich nur die Farben heller und lebhafter dar, ohne dass der Punkt selbst grösser würde; und endlich, wenn die Vorstellung zu einem solchen Grade angewachsen ist, dass sie dem wirklichen Gegenstande ganz angemessen ist, so fällt es der Einbildungskraft doch noch immer schwer, sie in ihre einfachen Bestandtheile aufzulösen, weil sie gar keine Geschicklichkeit besitzt, dergleichen kleine Objekte, als so ein einfacher Punkt ist, nachzubilden. Diese Schwäche hat auf unsre Erörterung über diesen Gegenstand einen sehr grossen Einfluss, und macht es ganz unmöglich, einige Fragen, welche hierüber aufgeworfen werden können, auf eine verständliche Art, und in deutlichen und bestimmten Ausdrücken zu beantworten.

III.

III. Noch giebt es einige Einwürfe gegen die Untheilbarkeit der Theile der Ausdehnung, welche aus der Mathematik genommen sind, obgleich beim ersten Anblick diese Wissenschaft unsere Theorie mehr zu begünstigen scheint; und wenn sie ihr in ihren Demonstrationen widerspricht, so stimmt sie doch gewiss in ihren Definitionen vollkommen mit ihr zusammen. Mein gegenwärtiges Geschäft muss also seyn, die Definitionen zu retten und die Demonstrationen zu widerlegen.

Eine Fläche wird definirt durch Länge und Breite ohne Tiefe; eine Linie durch Länge ohne Breite und Tiefe; ein Punkt durch das, was weder Länge, Breite, noch Tiefe hat. Es ist evident, dass alle diese Definitionen ganz unverständlich sind, wenn man eine andre Voraussetzung annimmt, als die von der Zusammensetzung der Ausdehnung durch untheilbare Punkte oder Atomen. Wie könnte sonst ein Ding ohne Länge, ohne Breite und ohne Tiefe wirklich seyn?

Auf dieses Argument finde ich zwei verschiedene Antworten, von welchen, meiner Meinung nach, keine befriedigend ist. Die erste ist, dass die geometrischen Dinge, als Flächen, Linien und Punkte, deren Verhältnisse und Lagen die Geometrie betrachtet, blosse Begriffe in der Seele wären, die nirgends wirklich existirten, und ihrer Natur nach auch gar nicht existiren könnten. Sie existiren nicht; denn niemand wird es unternehmen, eine Linie zu ziehen, oder eine Fläche zu zeichnen, die

die der Definition vollkommen entſpräche: Sie können nicht exiſtiren; denn man kann aus dieſen Begriffen Demonſtrationen herausbringen, welche beweiſen, daſs ſie ganz unmöglich ſind.

Aber kann wohl irgend etwas Ungereimteres und Widerſprechenderes gedacht werden, als dieſe Schluſsfolge? — Alles, was durch einen klaren und deutlichen Begriff gedacht werden kann, deſſen Exiſtenz muſs auch nothwendigerweiſe möglich ſeyn, und derjenige, welcher vorgiebt, die Unmöglichkeit einer Exiſtenz durch Gründe zu beweiſen, die aus dem deutlichen Begriffe ſelbſt genommen ſind, behauptet in der That, daſs wir keinen deutlichen Begriff davon haben, weil wir einen deutlichen Begriff davon haben. Umſonſt ſucht man einen Widerſpruch in einem Dinge, welches ſich die Seele deutlich vorſtellt. Enthielte es einen Widerſpruch, ſo würde ſie ſich ſolches nimmermehr vorſtellen können.

Es giebt alſo hier kein Mittelding; man muſs entweder wenigſtens die Möglichkeit der Untheilbarkeit der Punkte zugeben, oder man muſs auch ihren Begriff gänzlich leugnen, und auf dieſen letzten Grundſatz gründet ſich die andre Antwort auf den vorhergehenden Einwurf. Man hat geſagt *), daſs, ob es gleich unmöglich ſey, eine Länge ohne Breite zu denken, ſo könnten wir doch, vermöge der Abſtraktion, das eine in Erwägung ziehen, ohne

*) L' Art de penſer.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

ne das andre zu betrachten, obgleich keine reale Absonderung vorginge; so wie wir etwa an einem Wege zwischen zwei Städten blos die Länge in Erwägung ziehen, und die Breite gänzlich übersehen, die Länge ist in der Natur und in unsrer Seele von der Breite unzertrennlich; aber diese Unzertrennlichkeit läfst doch noch eine besondere Betrachtung zu, eine Unterscheidung im Verstande (distinctionem rationis) nach der oben erklärten Art und Weise.

Bei der Widerlegung dieser Antwort will ich mich nicht auf den Satz stützen, den ich schon oben hinlänglich auseinander gesetzt habe, dafs, wenn die Vorstellungskraft unmöglich auf etwas Absolutkleinstes, auf ein Minimum in ihren Begriffen stofsen kann, ihre Fähigkeit unendlich seyn müsse, um die unendliche Anzahl der Theile zu fassen, woraus der Begriff der Ausdehnung zusammengesetzt ist. Ich will mich hier bemühen, noch neue Ungereimtheiten in diesem Räsonnement aufzufinden.

Eine Fläche begrenzt einen Körper; eine Linie begrenzt eine Fläche; ein Punkt begrenzt eine Linie. Nun behaupte ich aber, dafs, wenn die Begriffe von Punkt, Linie und Fläche nicht untheilbar wären, so könnten wir diese Grenzen nimmermehr wahrnehmen. Denn setzt einmal, diese Begriffe wären ins Unendliche theilbar; und nun lafst einmal eure Phantasie sich Mühe geben, den Begriff der letzten Fläche, Linie oder Punkts zu errei-

reichen; ſo wird jeder Begriff unmittelbar wieder in Theile zerfallen; und wenn ſie glaubt, die letzten dieſer Theile erwiſcht zu haben, ſo verliert ſie das, was ſie hat, augenblicklich wieder durch eine neue Theilung, und ſo ins Unendliche, ohne irgend eine Möglichkeit, jemals einen Schluſsbegriff zu erreichen. Die Zahl der Brüche bringt ſie der letzten Theilung nicht näher, als der allererſte Begriff. Jedes Theilchen täuſcht den Griff durch einen neuen Bruch, wie Queckſilber, wenn wir uns Mühe geben, es zu ergreifen. Aber da in der Wirklichkeit immer etwas da ſeyn muſs, welches den Begriff jeder endlichen Quantität begrenzt; und da dieſer begrenzende Begriff nicht ſelbſt aus Theilen oder kleinern Begriffen beſtehen kann, weil dieſes ſonſt nicht der letzte ſeiner Theile wäre, welcher den Begriff begrenzte und ſo fort; ſo iſt dieſes ein deutlicher Beweis, daſs die Begriffe von Flächen, Linien und Punkten keine fernere Theilung zulaſſen; die Begriffe der Flächen ſind bei der Tiefe, die der Linien bei der Breite, und die der Punkte bei jeder Dimenſion die abſolut einfachen.

Die Meiſter in den Schulen fühlen die Stärke dieſes Arguments ſo ſehr, daſs einige von ihnen behaupten, es habe die Natur unter jene Theilchen der Materie, die ins Unendliche theilbar ſind, eine Anzahl von mathematiſchen Punkten gemiſcht, um den Körpern doch irgend eine Grenze zu geben; dahingegen andre die Macht dieſer Beweisgründe mit einem Wuſte von Sophiſtereien und Diſtinctio-

nen zu vernichten bemüht find. Beide Gegner verfehlen den Sieg. Ein Mann, der fich verfteckt, erkennt eben fo deutlich die Uebermacht feines Feindes, als ein andrer, der feine Waffen geradezu ausliefert.

So erhellet alfo, dafs die Definitionen der Mathematiker die vorgegebenen Demonftrationen umwerfen; und dafs die Möglichkeit der Exiftenz der einfachen Punkte, Linien und Flächen ganz gewifs erwiefen fey, wenn man anders folche Begriffe davon hat, wie fie die Definitionen erfordern: haben wir aber keine folchen Begriffe, fo ift es unmöglich, uns eine Vorftellung von der Begrenzung irgend einer Figur zu machen, und ohne eine folche Vorftellung ift überall keine geometrifche Demonftration möglich.

Aber ich gehe noch weiter und behaupte, dafs keine diefer Demonftrationen ein hinreichendes Gewicht haben kann, einen folchen Grundfatz feftzufetzen, wie der von der unendlichen Theilbarkeit ift; und das deshalb, weil fie, wenn fie auf folche kleine Objekte gehen, eigentlich gar nicht den Namen der Demonftrationen verdienen, indem fie auf Begriffen beruhen, die völlig fchwankend find, und auf Grundfätzen, die keine beftimmte Wahrheit haben. Wenn die Geometrie über die Verhältniffe der Gröfse in den Dingen entfcheidet, fo brauchen wir nicht mit der allergröfsten Präcifion und Genauigkeit zu Werke zu gehen. Keiner ihrer Beweife erftreckt fich fo weit. Die Abmeffungen

ſungen und Proportionen der Figuren werden genau genommen, aber die Zeichnungen werden grob und mit vieler Freiheit entworfen. Sie können nie beträchtliche Irrthümer veranlaſſen, ja überall gar nicht, wenn nicht dieſe Wiſſenſchaft von allen Seiten nach der gröſsten Vollkommenheit ſtrebte.

Zuerſt frage ich die Mathematiker, was ſie darunter verſtehen, wenn ſie ſagen, eine Linie oder Fläche ſey gröſser oder kleiner, als eine andre, oder ihr gleich? Ich fordere alle auf, hierauf eine Antwort zu geben; ſie mögen zu einer Sekte gehören, zu welcher ſie wollen, und die Zuſammenſetzung der Ausdehnung aus untheilbaren Punkten, oder aus ins Unendliche theilbaren Gröſsen behaupten. Dieſe Frage wird ſie gewiſs beide in Verlegenheit ſetzen.

Es giebt wenig oder gar keine Mathematiker, welche die Hypotheſe der untheilbaren Punkte vertheidigen; und doch gewährt ihnen dieſe gerade die leichteſte und richtigſte Antwort auf die gegenwärtige Frage. Sie dürfen nur erwiędern, daſs Linien oder Flächen ſich gleich ſind, wenn die Zahl der Punkte in jedem gleich iſt, und daſs, ſo wie ſich die Proportion der Zahlen ändert, auch die Proportion der Linien und Flächen verändert werde. Aber obgleich dieſe Antwort eben ſo richtig als leicht iſt, ſo ſcheint doch dieſer Maasſtab völlig unnütz zu ſeyn, indem wir niemals eine ſolche Vergleichung anſtellen, wenn wir die Gleichheit oder Ungleichheit der Objekte beſtimmen wollen.

Denn

Denn da die Punkte, aus welchen eine Linie oder Fläche zuſammengeſetzt iſt, wir mögen ſie nun durchs Geſicht oder durchs Gefühl wahrnehmen, ſo klein ſind, und ſo in einander flieſsen, daſs es der Seele ganz unmöglich iſt, ihre Zahl zuſammen zu rechnen, ſo kann eine ſolche Berechnung uns niemals einen ſichern Maasſtab verſchaffen, wodurch wir die Proportionen beurtheilen könnten. Kein Menſch iſt im Stande, durch eine genaue Zählung zu beſtimmen, daſs ein Zoll weniger Punkte hat, als ein Fus, und ein Fus weniger, als eine Elle, oder irgend ein gröſseres Maas, daher betrachten wir ſelten oder niemals eine ſolche Zählung als den Maasſtab der Gleichheit oder Ungleichheit.

Was diejenigen betrift, welche ſich einbilden, daſs die Ausdehnung ins Unendliche theilbar ſey, ſo iſt es unmöglich, daſs ſie Gebrauch von dieſer Antwort machen können, oder daſs ſie die Gleichheit einer Linie oder Fläche durch die Zahl ihrer ſie beſtimmenden Theile bezeichnen könnten. Denn da nach ihrer Hypotheſe die kleinſten nicht minder als die gröſsten Figuren eine unendliche Anzahl von Theilen enthalten; und da unendliche Zahlen, eigentlich geſprochen, einander niemals weder gleich noch ungleich ſeyn können; ſo kann die Gleichheit oder Ungleichheit einiger Stücke des Raumes niemals von der Proportion in der Zahl ihrer Theile abhängen. Zwar iſt es wahr, man kann ſagen, daſs die Ungleichheit einer Elle und einer Ruthe in

den

den verschiedenen Zahlen der Füſse beſtehe, woraus ſie zuſammengeſetzt ſind, und die Ungleichheit eines Fuſses und einer Elle in der Zahl der Zolle. Aber da vorausgeſetzt wird, daſs das, was wir in dem einen Gegenſtande einen Zoll nennen, einem Zolle in einem andern Gegenſtande gleich ſey, und da es unmöglich iſt, dieſe Gleichheit zu finden, wenn man bis ins Unendliche fortgeht, und immer die Verhältniſſe zu noch kleinern Gröſsen aufſucht; ſo iſt es offenbar, daſs wir zuletzt bei einem Maaſse der Gleichheit ſtehen bleiben müſſen, das keine Zählung der Theile mehr zuläſst.

Einige behaupten *), daſs Gleichheit am beſten durch Kongruenz definirt werden könne, und daſs zwei Figuren einander gleich wären, wenn bei dem Aufeinanderlegen alle ihre Theile auf einander paſsten und ſich berührten. Um über dieſe Definition urtheilen zu können, müſſen wir erwägen, daſs die Gleichheit, genau zu reden, keine Eigenſchaft der Figuren an ſich ſey, ſondern nur ein Verhältniſs, das lediglich aus der Vergleichung, welche die Seele unter ihnen anſtellt, entſpringt. Wenn ſie alſo in dieſem eingebildeten Zuſammenpaſſen und gegenſeitigen Berührung der Theile beſteht, ſo müſſen wir wenigſtens einen deutlichen Begriff von dieſen Theilen haben, und wir müſſen ihre Berührung wahrnehmen können. Nun iſt es klar, daſs wir bei dieſer Wahrnehmung doch auch die

*) D. Barrow.

die allerkleinſten Theile mit faſſen müſsten, die einer Wahrnehmung nur immer fähig ſind, weil die Berührung der groſsen Theile niemals die Figuren gleich machen wird. Nun ſind aber die kleinſten Theile, die wir wahrnehmen können, mathematiſche Punkte, und folglich iſt dieſer Maasſtab mit dem obigen, der von der Zählung der Punkte hergenommen war, einerley; den wir ſchon vorhin zwar für richtig, aber doch für unbrauchbar erklärt haben. Wir müſſen uns alſo nach etwas anderm umſehen, wenn wir die gegenwärtige Schwierigkeit heben wollen.

Es giebt einige Philoſophen, welche kein Maas der Gleichheit angeben wollen, und welche behaupten, daſs es ſchon hinlänglich wäre, zwei gleiche Objekte darzuſtellen, um uns einen richtigen Begriff von dieſer Proportion zu geben. Alle Definitionen, ſagen ſie, ſind ohne die Vorſtellung ſolcher Objekte fruchtlos; und wenn wir dergleichen Objekte vor uns haben, ſo brauchen wir weiter keine Definition. Dieſem Räſonnement gebe ich meinen vollkommenen Beifall; und räume ein, daſs der einzige nützliche Begriff der Gleichheit und Ungleichheit von der ganzen vereinigten Erſcheinung und der Vergleichung einzelner Objekte herrühre. Denn man weiſs, daſs das Auge, oder vielmehr die Seele, oft im Stande iſt, bei einem einzigen Blicke die Verhältniſſe der Körper zu beſtimmen und zu ſagen, ob ſie einander gleich, oder ob der eine gröſser oder kleiner ſey, als der andere,

dere, ohne dafs wir erft nöthig haben, die Zahl ihrer kleinern Theile zu prüfen oder zu vergleichen. Dergleichen Urtheile find nicht nur ganz gemein, fondern auch oft gewifs und untrüglich. Wenn das Maas einer Ruthe und eines Fufses gegeben ift, fo kann die Seele fo wenig zweifeln, dafs das erftere länger ift, als das letztere, als fie bei den klärften und von felbft einleuchtendften Sätzen fich bedenkt.

Drei Proportionen find es, welche die Seele gewöhnlich bei der Erfcheinung ihrer Objekte unterfcheidet. Die Namen derfelben find: gröfser, kleiner und gleich. Aber obgleich ihre Entfcheidungen in Betreff diefer Proportionen bisweilen untrüglich find, fo find fie es doch nicht immer; und unfre Urtheile diefer Art find nicht weniger von Zweifeln und Irrthümern ausgenommen, als die Urtheile über alle andre Gegenftände. Oft verbeffern wir unfre Meinung durch eine nochmalige Ueberficht und ferneres Ueberlegen, und erklären diejenigen Objekte für gleich, die wir anfänglich für ungleich hielten, oder halten ein Objekt für kleiner, ob es uns gleich vorher gröfser zu feyn fchien, als ein anderes. Aber dies ift nicht die einzige Verbefferung, der diefe Urtheile über finnliche Gegenftände unterworfen find; oft entdecken wir unfern Irrthum erft dadurch, dafs wir die Objekte neben einander ftellen; oder, wo dies nicht angeht, durch den Gebrauch eines gemeinfchaftlichen und unveränderlichen Maafses, welches

uns

uns von ihren verschiedenen Proportionen unterrichtet. Und selbst diese Verbesserung ist wieder einer neuen Berichtigung fähig, die verschiedene Grade der Genauigkeit haben kann, je nachdem das Instrument beschaffen ist, womit man die Körper misst, und je nachdem die Sorgfalt ist, die man bei der Vergleichung anwendet.

Wenn also die Seele an diese Urtheile und ihre Berichtigungen gewöhnt ist, und wenn sie findet, dass dieselbige Proportion, welche macht, dass zwei Figuren dem Auge im Verhältniss der Gleichheit erscheinen, auch bewirkt, dass sie auf einander passen, und gegen ein gemeinschaftliches Maas, mit dem sie verglichen werden, ein gleiches Verhältniss behalten, so bilden wir uns einen gemischten Begriff von Gleichheit, der durch alle verschiedenen Arten der Vergleichung entstanden ist. Aber wir sind damit noch nicht zufrieden. Denn da uns die gesunde Vernunft überzeugt, dass es viel kleinere Körper giebt, als die, welche unsern Sinnen erscheinen; und da eine falsche Vernunft uns überreden kann, dass es unendlich kleinere Körper giebt; so sehen wir hieraus deutlich, dass uns kein Instrument und keine Kunst verliehen ist, so zu messen, dass wir dadurch gegen allen Irrthum und gegen alle Ungewissheit gesichert würden. Wenn man eins dieser kleinen Theilchen hinzuthut oder wegnimmt, so kann dies weder durch das Auge noch durch das Messen bemerkt werden; dennoch müssen wir in der Einbildung annehmen, dass zwei Figuren,

guren, die vorher einander gleich waren, nach einer solchen Verminderung oder Vermehrung einander nicht mehr gleich seyn können; wir setzen also hier einen gewissen eingebildeten Maasstab der Gleichheit voraus, wornach die Erscheinung und das Messen genau berichtiget wird, und der die Figuren auf ihre richtige Proportion zurück bringt. Dieser Maasstab ist jedoch blos eingebildet, denn da der wahre Begriff der Gleichheit durch eine individuelle Erscheinung entstanden ist, welche vermittelst der Nebeneinanderstellung oder des gemeinschaftlichen Maafses berichtiget ist, so ist der Begriff von irgend einer Verbesserung, die weit mehr erfordert, als alle Instrumente und Künste leisten können, eine blofse Erdichtung und eben so unbrauchbar, als unbegreiflich. Aber wenn auch gleich dieser Maasstab nur eingebildet ist, so ist doch die Erdichtung desselben sehr natürlich, ja es ist selbst alsdann für die Seele aufserordentlich nützlich, mit ihren Handlungen nach dieser Ordnung zu verfahren, wenn der Grund, welcher sie zuerst bestimmte, also anzufangen, weggefallen ist. Dies erhellet am deutlichsten in Absicht auf die Zeit: denn ob es hier gleich einleuchtend ist, dafs wir keine so genaue Methode haben, die Proportion ihrer Theile zu bestimmen, nicht einmal so genau wie bei der Ausdehnung, so haben doch die verschiedenen Berichtigungen unsrer Maafse, und ihre verschiedenen Grade von Genauigkeit, uns einen dunkeln und verworrenen Begriff von einer vollkommenen und gänz-

gänzlichen Gleichheit verschafft. Derselbige Fall findet sich auch in vielen andern Subjekten. Ein Musiker, der sein Ohr durch beständige Reflexion und Aufmerksamkeit von Tage zu Tage berichtiget und eben dadurch verfeinert hat, urtheilt nachher immer nach diesem genauen Maasstabe, selbst wenn der Gegenstand desselben gar nicht wirklich gegenwärtig ist; er hat doch stets eine Idee von einer vollkommnen Tertie oder Oktave, ohne dass er im Stande ist, zu sagen, woher er seinen Maasstab hat. Ein Maler gebraucht die Farben zu derselbigen Erdichtung, ein Mechanikus die Bewegung, dem einen scheinen Licht und Schatten, dem andern Geschwindigkeit und Langsamkeit in seiner Einbildungskraft einer Vergleichung und einer Gleichheit fähig zu seyn, deren Genauigkeit sich weit über das Urtheil der Sinne erstreckt.

Dasselbige können wir auch auf die krummen und geraden Linien anwenden. Nichts ist den Sinnen einleuchtender, als der Unterschied zwischen einer krummen und geraden Linie, und wir formiren von keinen Objekten die Begriffe so leicht, als von diesen. Aber so leicht dieses Geschäft auch ist, so unmöglich ist es doch, eine Definition von denselben anzugeben, welche die Grenzen zwischen ihnen genau bestimmte. Ziehen wir Linien auf dem Papier oder auf einer fortgesetzten Fläche, so ist eine gewisse Ordnung da, nach welcher die Linien von einem Punkte zum andern laufen,

ſen, und wodurch ſie den vollſtändigen Eindruck einer geraden oder krummen Linie bewirken; aber dieſe Ordnung ſelbſt iſt uns nicht weiter bekannt, wir können nichts mehr wahrnehmen, als die ſo oder ſo geordneten ſinnlichen Gegenſtände. So iſt es auch mit dem Syſtem der untheilbaren Punkte; wir können uns ebenfalls nur einen entfernten Begriff von einem gewiſſen unbekannten Maasſtabe zu dieſen Objekten machen. Das Syſtem der unendlichen Theilbarkeit aber führt uns nicht einmal ſo weit, ſondern wir werden hier blos auf die allgemeine ſinnliche Darſtellung gewieſen, als eine Regel, welche beſtimmt, ob es gerade oder krumme Linien ſind. Ob wir aber gleich keine vollkommne Definition von dieſen Linien geben oder eine ganz genaue Methode erfinden können, die eine von der andern zu unterſcheiden; ſo hindert uns dieſes doch nicht, den erſten Schein durch eine genauere Prüfung zu berichtigen und nach einer gewiſſen Regel, von deſſen Richtigkeit uns mehrere Verſuche überzeugt haben, zu verbeſſern. Denn eben vermittelſt dieſer Berichtigungen und öftern verbeſſernden Wiederholungen derſelbigen Handlungen der Seele, ſelbſt wenn wir den Grund davon nicht ganz inne haben, bringen wir es ſo weit, daſs wir uns einen unbeſtimmten Begriff von einem genauen Máasſtabe für dieſe Figuren bilden, ohne daſs wir ſelbſt im Stande ſind, ihn zu erklären oder zu begreifen.

Es iſt wahr, die Mathematiker glauben eine ganz genaue Definition von einer geraden Linie zu geben,

geben, wenn ſie ſagen: ſie iſt der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Punkten. Aber zuerſt merke ich an, daſs dieſes mehr die Entdeckung einer Eigenſchaft von der geraden Linie iſt, als eine genaue Definition derſelben. Denn ich frage einen jeden, ob er bei einer geraden Linie nicht unmittelbar an eine ſolche beſondere Erſcheinung, als eine gerade Linie iſt, denkt, und ob es nicht blos zufällig iſt, daſs er dieſe Eigenſchaft noch erwägt? Eine gerade Linie kann man an und für ſich ganz allein denken; aber dieſe Definition kann kein Menſch verſtehen, ohne eine Vergleichung mit andern Linien vorzunehmen, die man ſich mehr ausgedehnt vorſtellt. Im gemeinen Leben iſt es ein Grundſatz, daſs der gerade Weg immer der kürzeſte ſey, welches ungereimt ſeyn würde zu ſagen, wenn es nichts weiter hieſse, als der kürzeſte Weg iſt allemal der kürzeſte, welches ſeyn würde, wenn unſer Begriff der geraden Linie von dem Begriffe der kürzeſten Linie zwiſchen zwei Punkten gar nicht verſchieden wäre.

Sodann wiederhole ich das, was ich ſchon oben feſtgeſetzt habe, daſs wir nämlich keinen beſtimmtern Begriff von Gleichheit und Ungleichheit, Länge oder Kürze haben, als von einer geraden und krummen Linie, und daſs folglich der eine niemals für den andern einen richtigen Maasſtab abgeben kann. Ein genauer Begriff kann niemals auf ſolche gebauet werden, die ſelbſt ſchwankend und unbeſtimmt ſind.

Der

Der Begriff einer **ebenen Fläche** ist eben so wenig einer genauen und allgemeinen Definition fähig, als der Begriff einer geraden Linie; wir haben kein andres Mittel, eine solche Fläche zu unterscheiden, als ihre allgemeine sinnliche Darstellung. Umsonst stellen die Mathematiker eine ebene Fläche als erzeugt durch die Bewegung einer geraden Linie vor. Denn man wird sogleich einwenden, daſs unser Begriff von einer Fläche eben so unabhängig von dieser Entstehungsart ist, als unser Begriff von einer Ellipse von dem Begriffe eines Kegels; daſs der Begriff einer geraden Linie nicht bestimmter ist, als der einer ebenen Fläche; daſs sich eine gerade Linie auch so unregelmäſsig bewegen kann, daſs daraus eine ganz andre Figur, als eine Ebene entsteht; und daſs wir also voraussetzen müssen, daſs sie sich zwischen zwei Parallellinien auf derselbigen Ebene bewegt; welches denn eine Beschreibung wird, die ein Ding durch sich selbst erklärt, und die in einem beständigen Cirkel herumläuft.

Hieraus erhellet also deutlich, daſs die allerwesentlichsten Begriffe der Geometrie, nämlich die der Gleichheit und Ungleichheit, der geraden Linie und der ebenen Fläche nach unsrer gewöhnlichen Methode sie sich vorzustellen, weit von einer genauen und deutlichen Bestimmung entfernt sind. Wir sind nicht nur unfähig, zu sagen, ob es einigermaſsen zweifelhaft sey, in welchem Falle dergleichen individuelle Figuren einander gleich seyen;

wenn eine ſolche Linie eine gerade, eine Fläche eine ebene Fläche ſey; ſondern wir können überall keinen Begriff von jener Proportion oder dieſen Figuren erlangen, der feſt und unveränderlich wäre. Wir müſſen ſtets an das ſchwache und trügliche Urtheil appelliren, welches ſich auf die ſinnliche Vorſtellung der Objekte ſtützt, und welches wir nach einem Kompaſſe oder gemeinen Maaſse berichtiget haben; und nehmen wir noch eine vollkommnere Verbeſſerung an, ſo iſt eine ſolche entweder unnütz oder nur eingebildet. Umſonſt würden wir unſre Zuflucht zu dem Gemeinorte nehmen, und eine Gottheit ins Spiel bringen, deren Allmacht ſie fähig machte, eine vollkommene geometriſche Figur zu zeichnen, und eine gerade Linie ohne Krümmung oder Biegung zu beſchreiben. Denn da das letzte Richtmaas für dieſe Figuren immer nur in den Sinnen und der Einbildungskraft geſucht werden muſs, ſo iſt es ungereimt, von einer Vollkommenheit zu ſprechen, die ſo hoch iſt, daſs dieſe Fähigkeiten gar nicht darüber entſcheiden können; da die wahre Vollkommenheit eines Dings doch eben in der Uebereinſtimmung mit ſeinem höchſten Muſter beſteht.

Wenn nun aber dieſe Begriffe ſo ſchwankend und ungewiſs ſind, ſo werde ich einen Mathematiker umſonſt fragen, worauf ſich denn ſeine untrügliche Gewiſsheit nicht nur der verwickeltſten und dunkelſten Sätze ſeiner Wiſſenſchaft ſtütze, ſondern ſelbſt die Gewiſsheit ſeiner allgemeinſten und

alltäg-

alltäglichſten Principien? Wie kann er mir z. E. beweiſen, daſs zwei gerade Linien kein gemeinſchaftliches Segment haben können? oder daſs es unmöglich iſt, mehr als eine gerade Linie zwiſchen zwei Punkten zu ziehen? Wollte er mir ſagen, daſs dieſe Meinungen offenbar ungereimt und gegen unſre klärſten Begriffe ſeyn würden; ſo antworte ich, daſs ich zwar zugebe: wenn zwei gerade Linien ſich mit einem merkbaren Winkel gegen einander neigen, ſo iſt es freilich ungereimt, ſich einbilden zu wollen, daſs ſie ein gemeinſchaftliches Segment haben. Aber man ſetze, dieſe Linien nähern ſich etwa in zwanzig Meilen einen Zoll, ſo ſehe ich nichts Abſurdes darinnen, wenn ich behaupte, daſs ſie bei ihrer Berührung in Eine zuſammenlaufen. Denn, ich bitte euch, nach welchem Geſetze, nach welchem Richtmaaſse urtheilt ihr, wenn ihr behauptet, daſs die Linie, mit welcher ich ſie habe zuſammenlaufen laſſen, unmöglich mit der, mit welcher ſie einen ſo ſchmalen Winkel macht, Eine gerade Linie ausmachen könne? Ihr müſſet doch irgend einen Begriff von einer geraden Linie haben, mit welcher jene Linie nicht zuſammenfällt. Glaubt ihr, daſs die Punkte nicht in derſelbigen Ordnung und nach derſelbigen Regel auf einander folgen, als es die Natur einer geraden Linie erfordert? So muſs ich euch ſagen, auſser, daſs ihr hierdurch einräumt, daſs die Ausdehnung aus untheilbaren Punkten zuſammengeſetzt ſey, welches vielleicht mehr iſt, als ihr zugeben wollet, auſser-

dem muſs euch noch lehren, daſs dieſes erſtlich nicht das Richtmaas iſt, nach welchem wir den Begriff einer geraden Linie bilden; und zweitens, geſetzt, es wäre es auch, ſo haben wir doch nicht eine ſolche Feſtigkeit in unſern Sinnen und in unſrer Einbildung, daſs wir dadurch ganz genau beſtimmen könnten, wo dieſe Ordnung verletzt oder beobachtet wäre. Das urſprüngliche Richtmaas einer geraden Linie iſt im Grunde nichts, als eine allgemeine ſinnliche Vorſtellung; und da können gerade Linien immer ſo gemacht ſeyn, daſs ſie zuſammenlaufen, und doch mit dieſem Richtmaaſse zuſammenſtimmen, wenn es auch nach allen nur thunlichen und erdenklichen Mitteln geſchärft und berichtiget wäre. Auf welche Seite ſich nun die Mathematiker ſchlagen mögen, ſo kommen ſie immer in dieſes Dilemma. Wollen ſie über Gleichheit oder andre Proportionen nach dem genauen und akkuraten Maasſtabe, nämlich durch Aufzählung der kleinen untheilbaren Theile, urtheilen, ſo gebrauchen ſie erſtlich einen Maasſtab, der in der Anwendung unnütz iſt, und zweitens beſtätigen ſie die Untheilbarkeit der Ausdehnung, welche ſie doch beſtreiten wollten. Oder wenden ſie, wie gewöhnlich, den weniger genauen Maasſtab an, der von der Vergleichung der Objekte bei ihrer allgemeinen Erſcheinung hergenommen und durch empiriſche Meſſungen und Nebeneinanderſtellungen verbeſſert iſt; ſo ſind ihre Grundprincipien, wenn ſie gleich gewiſs und untrüglich ſind,

doch

doch zu grob, um den Grund von dergleichen subtilen Folgerungen auszumachen, wie man gewöhnlich daraus zieht. Die ersten Principien sind auf Sinne und Einbildungskraft gegründet. Die Schlüsse daraus können also nie über diese Vermögen hinausgehen, und dürfen ihnen noch weit weniger widersprechen.

Dies mag uns die Augen ein wenig öffnen und uns beweisen, daſs keine geometrischen Demonstrationen für die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung so viel Kraft haben könne, als man geneigt ist, jedem Beweise einzuräumen, der mit dergleichen prächtigen Titeln pranget. Zugleich können wir hieraus den Grund lernen, warum der Geometrie in diesem einzigen Punkte die Evidenz fehlt, da alle ihre übrigen Schlüsse unsern vollsten Beifall erzwingen. Und in der That, es scheint mehr erforderlich zu seyn, einen Grund von dieser Ausnahme anzugeben, als zu zeigen, daſs wir wirklich eine solche Ausnahme machen und alle mathematischen Beweise für die unendliche Theilbarkeit als gänzlich sophistisch betrachten müssen. Denn es ist offenbar, daſs, da kein Begriff von Quantität ins Unendliche theilbar ist, keine einleuchtendere Ungereimtheit gedacht werden kann, als das Bemühen, zu beweisen, daſs die Quantität selbst eine unendliche Theilung zulasse, und dies noch dazu durch Begriffe zu beweisen, welche in diesem Stücke gerade einander entgegengesetzt sind. Und so wie diese Ungereimtheit von

selbst erhellet, so giebt es keinen auf sie gegründeten Beweis, der nicht eine neue Ungereimtheit bei sich führte, und der nicht einen offenbaren Widerspruch in sich enthielte.

Zu Beispielen dienen solche Beweise für die unendliche Theilbarkeit, welche von dem **Punkte der Berührung** hergenommen sind. Ich weiss gewiss, es wird sich kein Mathematiker nach den Figuren wollen beurtheilen lassen, die er auf dem Papiere entwirft, denn diese sind nur nachlässige Zeichen von dem, was er vortragen will, die nur dazu dienen sollen, gewisse Begriffe, welche der Grund aller unsrer Schlüsse sind, desto leichter herbeizuführen. Diese Begriffe sind es also einzig und allein, auf welche ich meine Streitfrage einschränke. Ich verlange also von unserm Mathematiker, sich die Begriffe von Cirkel und gerader Linie so genau als möglich auszubilden; und sodann frage ich ihn, ob er bei dem Begriffe ihrer Berührung sie so denkt, dass sie sich in einem mathematischen Punkte berühren, oder ob er sie sich in der Einbildung nothwendig so vorstellen muss, dass sie einen gewissen Raum hindurch zusammen fortlaufen.

Zu welcher Partei er sich nun auch schlagen mag, so verwickelt er sich immer in gleiche Schwierigkeiten. Behauptet er, er könne sich einbilden, dass diese Figuren bei der Zeichnung, in seiner Einbildung, sich blos in einem Punkte berühren, so giebt er die Möglichkeit des Begriffs, und folglich auch der Sache selbst zu. Sagt er, dass er sich diese

Linien in feinem Begriffe von der Berührung als zusammenlaufend gedenken müsse, so erkennt er die Trüglichkeit der geometrischen Demonstrationen an, wenn sie über einen gewissen Grad der Kleinheit getrieben werden; denn es müssen ihm gewiss dergleichen Demonstrationen gegen das Zusammenlaufen einer geraden Linie und eines Cirkels bekannt seyn; d. h. mit andern Worten, er kann beweisen, dass ein Begriff, nämlich der der Konkurrenz, mit zwei andern Begriffen, nämlich denen des Cirkels und der geraden Linie, sich nicht vertragen; ob er gleich zu gleicher Zeit anerkennt, dass diese Begriffe vollkommen mit einander zusammenstimmen.

Fünfter Abschnitt.

Fortsetzung derselben Materie.

Wenn der zweite Theil meines Systems wahr ist, dass der Begriff des Raums oder der Ausdehnung nichts, als der Begriff sichtbarer oder fühlbarer Punkte sey, die nach einer gewissen Ordnung gestellt sind; so folgt, dass wir keinen Begriff von einem leeren Raume bilden können, oder von einem Raume, wo nichts Sichtbares oder Fühlbares wäre. Hiergegen entspringen drei Einwürfe, welche ich zusammen prüfen will, weil die Antwort,

wort, die ich auf den einen zu geben habe, eine Folge von der iſt, die ich für die andern gebrauchen will.

Erſtlich kann man ſagen: Die Menſchen haben ſeit vielen Jahrhunderten über den leeren und vollen Raum disputirt, ohne daſs ſie im Stande gewesen ſind, die Sache zu einer endlichen Entſcheidung zu bringen; und die Philoſophen halten ſich ſelbſt bis auf dieſen Tag noch für berechtigt, unter beiden Meinungen eine zu wählen, je nachdem ſie ihre Phantaſie leitet. Aber der Streit über die Dinge ſelbſt mag einen Grund haben, welchen er will, ſo muſs man doch zugeben, daſs ſich wenigſtens in Beziehung auf die Begriffe etwas Gewiſſes ausmachen laſſen müſſe, und daſs es ganz unmöglich ſey, daſs die Menſchen über den leeren Raum ſo lange hätten räſonniren und ihn entweder vertheidigen oder verwerfen können, wenn ſie nicht wenigſtens einen Begriff von dem hätten, was ſie vertheidigen oder verwerfen.

Zweitens, wenn man dieſen Beweis für die Realität, oder wenigſtens für die Möglichkeit des Begriffs eines Vakuums nicht ſollte gelten laſſen, ſo werden ſie folgende Schlüſſe beweiſen können. Jeder Begriff iſt möglich, der eine nothwendige und richtige Folge anderer möglichen Begriffe iſt. Wenn wir nun annehmen, daſs die Welt gegenwärtig den Raum erfülle, ſo können wir ſie uns leicht ohne Bewegung denken; und dieſer Begriff muſs gewiſs als möglich eingeräumt werden. Es muſs ferner

als

als möglich angenommen werden, dafs ein Theil der Materie durch die göttliche Allmacht vernichtet werden könne, während dafs der andere in Ruhe bleibt. Denn da jeder Begriff, in dem etwas zu unterfcheiden ift, auch in der Einbildung trennbar ift, und da jeder in der Einbildung trennbare Begriff auch als insbefondere exiftirend gedacht werden kann; fo ift offenbar, dafs die Exiftenz des einen Theilchens der Materie die Exiftenz eines andern eben fo wenig in fich enthält, als eine viereckichte Figur in einem gewiffen Körper die viereckichte Figur eines andern. Gefteht man dies zu, fo frage ich, was entfteht aus der Verbindung der zwei möglichen Begriffe von Ruhe und Vernichtung, und was mufs nach unfrer Vorftellung auf die Vernichtung aller Luft und aller noch fo feinen Materie in einem Zimmer erfolgen, wenn wir annehmen, dafs die Wände ohne alle Bewegung und Veränderung ftehen blieben? Einige Metaphyfiker antworten, dafs, da Materie und Ausdehnung daffelbige wären, die Vernichtung der einen auch die Vernichtung der andern nothwendig nach fich ziehen müffe; und dafs fodann zwifchen den Wänden gar keine Entfernung mehr feyn könnte, fondern dafs fie fich berühren würden; gerade fo wie meine Hand das Papier berührt, welches unmittelbar vor mir ift. Aber obgleich diefe Antwort fehr gewöhnlich ift, fo fordere ich doch diefe Metaphyfiker auf, fich die Materie nach ihrer Hypothefe vorzuftellen, und fich einzubilden,

wie

wie Fusboden und Decke mit allen gegen einander überſtehenden Seiten des Zimmers ſich gegenſeitig berühren und doch dabei in Ruhe bleiben und dieſelbige Stellung behalten können. Denn wie können zwei Wände, deren Richtung von Süden nach Norden geht, ſich berühren, wenn ſie an die entgegengeſetzten Enden zweier andern Wände ſtoſsen, die von Oſten nach Weſten laufen? Und wie kann die Decke und der Fusboden jemals zuſammen kommen, wenn ſie durch vier Wände getrennt ſind, die eine ganz entgegengeſetzte Stellung haben? Aendert ihr ihre Lage, ſo nehmt ihr eine Bewegung an. Stellt ihr euch etwas zwiſchen ihnen vor, ſo ſetzt ihr eine neue Schöpfung zum Voraus. Hält man ſich genau an die zwei Begriffe von Ruhe und Vernichtung, ſo iſt der Begriff, welcher daraus entſpringt, offenbar nicht der Begriff von einer Berührung der Theile, ſondern etwas anders; welches nach einem richtigen Schluſſe der Begriff eines Vakuums ſeyn muſs.

Der dritte Einwurf treibt die Sache noch weiter, und behauptet nicht nur, daſs der Begriff des Leeren nicht nur real und möglich, ſondern ſelbſt nothwendig und unvermeidlich ſey. Dieſe Behauptung gründet ſich auf die Bewegung, welche wir in den Körpern wahrnehmen, die, wie man vorgiebt, ganz unmöglich und unbegreiflich ſeyn würde, wenn man nicht einen leeren Raum zuläſst, in welchem ſich der eine Körper bewegen müſste, um dem andern Platz zu machen. Ich

brauche

brauche diesen Einwurf nicht weitläuftiger vorzutragen, da er hauptsächlich in die Physik oder Mechanik gehört, und also aufser unsrer gegenwärtigen Sphäre liegt.

Um diese Einwürfe zu beantworten, mufs ich ziemlich weit ausholen, und die Natur und den Ursprung verschiedener Begriffe betrachten, damit wir nicht streiten, ohne den Streitpunkt genau zu verstehen. Der Begriff der Finsternifs ist kein positiver Begriff, sondern blos eine Negation des Lichts, oder, eigentlich zu reden, der farbichten und sichtbaren Punkte. Dies ist einleuchtend. Ein Mensch, der sein Gesicht hat, nimmt nichts anders wahr, wenn er seine Augen nach allen Gegenden wendet, die völlig alles Lichts beraubt sind, als der Blindgebohrne; und es ist gewifs, dafs ein solcher Mensch keinen Begriff weder von Licht noch von Finsternifs hat. Hieraus folgt, dafs wir den Eindruck einer Ausdehnung ohne Materie nicht etwa von der Entfernung aller sichtbaren Gegenstände erhalten; und dafs der Begriff einer gänzlichen Finsternifs niemals mit dem Begriffe des leeren Raums einerlei seyn könne.

Man setze ferner, es werde ein Mensch in die Luft gehoben und von einer unsichtbaren Macht ganz sanft fortgeführet; so ist klar, dafs er nichts fühlt, und dafs er weder einen Begriff von der Ausdehnung, noch irgend einen Begriff von dieser unveränderlichen Bewegung erhält; ja man setze selbst, er bewege seine Füfse hin und her, so kann auch

auch dieses ihm noch nicht einen solchen Begriff verschaffen. In diesem Falle fühlt er zwar eine gewisse Sensation oder einen Eindruck, dessen Theile auf einander folgen und ihm den Begriff der Zeit geben; aber die Theile sind gewiss nicht in eine solche Ordnung gestellt, die nothwendig ist, wenn man einen Begriff von Raum oder Ausdehnung erhalten soll.

Hieraus erhellet also deutlich, dass Finsterniss und Bewegung, wobei man von allem Sichtbaren und Fühlbaren abstrahirt, uns nimmermehr einen Begriff von Ausdehnung ohne Materie oder von einem leeren Raume geben können; die nächste Frage ist, ob sie uns diesen Begriff verschaffen können, wenn sie mit etwas Sichtbarem und etwas Fühlbarem verbunden sind?

Alle Körper, die sich unserm Auge entdecken, erscheinen, als ob sie auf einer ebenen Fläche gemahlt wären, und ihre verschiedenen Grade der Entfernung werden mehr durch die Vernunft, als durch die Sinne von uns entdeckt. Dies wird von allen Philosophen angenommen. Wenn ich meine Hand vor mich hin halte und meine Finger aus einander sperre, so sind sie durch die blaue Farbe des Firmaments eben so vollkommen von einander abgesondert, als sie es durch irgend ein sichtbares Objekt, das ich dazwischen stellen könnte, nur immer seyn könnten. Um also zu erkennen, ob uns das Gesicht zu der Impression und zu dem Begriffe von dem Leeren verhelfen kann, so müssen wir annehmen,

nehmen, dafs bei einer totalen Finfternifs uns erleuchtete Körper vorgeftellt würden, deren Licht blos und allein diefe Körper felbft entdeckt, ohne uns eine Impreffion von den uns umgebenden Objekten zu geben.

Eine gleiche Vorausfetzung müffen wir auch in Betreff der Gegenftände unfres Gefühls annehmen. Wir dürfen nicht eine gänzliche Entfernung aller fühlbaren Gegenftände vorausfetzen: durch das Fühlen mufs immer Etwas wahrgenommen werden. Nach einer Zwifchenzeit oder nach einer Bewegung der Hand oder eines andern Organs der Empfindung können wir einem andern Objekte des Fühlens begegnen, und wenn wir dies verlaffen, ftofsen wir wieder auf ein anderes, und fo fort, fo lange es uns gefällt. Die Frage ift nun, ob nicht etwa diefe Intervallen uns den Begriff einer Ausdehnung ohne Körper verfchaffen?

Um mit dem erften Falle anzufangen; fo ift klar, dafs, wenn nur zwei leuchtende Körper dem Auge erfcheinen, fo können wir wahrnehmen, ob fie mit einander verbunden oder von einander getrennt find, ob fie durch einen grofsen oder kleinen Zwifchenraum von einander abftehen, und wenn fich diefe Diftanz ändert, fo können wir ihre Zu- oder Abnahme mit der Bewegung der Körper wahrnehmen. Aber da in dem angenommenen Falle der Zwifchenraum kein farbichtes oder fühlbares Ding ift, fo kann man fich hier ein folches Vakuum oder eine folche von Allem gereinigte Ausdehnung

denken,

denken, die nicht nur der Verstand einsehen, sondern die auch die Sinne wahrnehmen können.

Dies ist unsre natürliche und ganz gewöhnliche Art zu denken, die wir aber bei einigem Nachdenken bald werden verbessern lernen. Wenn sich zwei Körper darstellen, wo vorher eine gänzliche Finsterniss war, so ist die einzige Veränderung, die zu entdecken ist, in der Erscheinung dieser zwei Objekte zu suchen, alles übrige bleibt, wie zuvor, eine vollkommne Negation des Lichts und aller farbichten oder fühlbaren Objekte. Dies ist nicht nur wahr in Beziehung auf das, was von diesen Körpern entfernt ist, sondern auch von dem wahren Zwischenraume, der sich zwischen ihnen findet, er ist nichts, als Finsterniss oder Mangel des Lichts; ohne Theile, ohne Zusammensetzung, unveränderlich und untheilbar. Da also dieser Zwischenraum eine Wahrnehmung verursacht, die von der gar nicht verschieden ist, die ein Blinder durch seine Augen empfängt, oder die uns in der dunkelsten Nacht zugeführt werden kann, so muss sie mit derselben einerlei Eigenschaften haben: und da uns Blindheit und Finsterniss keinen Begriff von Ausdehnung geben, so ists unmöglich, dass die dunkle und gar nicht unterscheidbare Entfernung zwischen zwei Körpern jemals diesen Begriff hervorbringen sollte.

Der einzige Unterschied zwischen einer absoluten Finsterniss und der Erscheinung von zwei oder mehr sichtbaren lichten Körpern besteht, wie ich gesagt habe, in den Objekten selbst, und in

der

der Art, wie ſie unſre Sinne afficiren. Die Winkel, welche die Lichtſtrahlen, die von ihnen kommen, mit einander formiren; die Bewegung, die in dem Auge erfordert wird, wenn es von einem zum andern übergeht, und die verſchiedenen Theile der Organe, welche durch ſie afficirt werden; dieſe bringen die einzigen Wahrnehmungen hervor, aus welchen wir über die Entfernung urtheilen können. Da aber jede dieſer Wahrnehmungen für ſich einfach und untheilbar iſt, ſo können ſie uns niemals den Begriff der Ausdehnung verſchaffen.

Dies wollen wir durch die Betrachtung des Sinnes, den man das Gefühl nennt, erläutern, und durch die eingebildete Entfernung oder den Zwiſchenraum, der ſich zwiſchen fühlbaren oder ſoliden Gegenſtänden findet. Ich ſetze zwei Fälle, nämlich den, daſs ein Menſch, der in die Luft gehoben wird, ſeine Füſse frei hin und her bewege, ohne an einen fühlbaren Gegenſtand zu ſtoſsen; und ſodann den, daſs ein Menſch, der etwas Fühlbares empfindet, es verläſst, und nach einer merklichen Bewegung wieder ein andres fühlbares Objekt wahrnimmt; und dann frage ich, worinnen die Verſchiedenheit zwiſchen dieſen zwei Fällen beſtehe? Kein Menſch wird ein Bedenken tragen, der Antwort beizutreten, daſs er ganz allein in der Wahrnehmung dieſer Objekte beſteht, und daſs die Empfindung, welche von der Bewegung entſpringt, in beiden Fällen dieſelbe iſt. Da nun dieſe Empfindung nicht im Stande iſt, uns zu dem Begriffe der

Aus-

Ausdehnung zu verhelfen, wenn fie nicht von einer andern Wahrnehmung begleitet ift; fo kann fie uns eben fo wenig diefen Begriff verfchaffen, wenn fie mit Impreffionen fühlbarer Gegenftände vermifcht ift. Denn diefe Mifchung bringt keine Veränderung in ihr hervor.

Aber obgleich Bewegung und Finfternifs weder allein, noch in Begleitung fühlbarer und fichtbarer Gegenftände, uns den Begriff eines Vakuums oder einer Ausdehnung ohne Materie verfchaffen können, fo find fie doch die Urfachen, weshalb wir uns fälfchlich einbilden, dergleichen Begriffe formiren zu können. Denn es ift ein fehr nahes Verhältnifs zwifchen der Bewegung und der Finfternifs und einer realen Ausdehnung oder der Zufammenfetzung von fichtbaren und fühlbaren Objekten.

Erftlich haben wir zu bemerken, dafs zwei fichtbare Gegenftände, die mitten in einer gänzlichen Finfternifs erfcheinen, die Sinne gerade fo afficiren, und vermittelft der Strahlen, welche von ihnen in das Auge fchiefsen, denfelben Winkel bilden, als ob der Raum zwifchen ihnen mit fichtbaren Gegenftänden angefüllt wäre, wodurch wir einen wahren Begriff von der Ausdehnung erhalten. Die Empfindung der Bewegung ift gleichfalls diefelbe, wenn nichts Fühlbares zwifchen den beiden Körpern ift, wie wenn wir einen zufammengefetzten Körper fühlen, deffen verfchiedene Theile neben einander gefetzt find.

Zweitens finden wir durch Erfahrung, daſs zwei Körper, welche ſo geſtellt ſind, daſs ſie die Sinne gerade ſo afficiren, wie zwei andere, zwiſchen denen ſich ſichtbare ausgedehnte Gegenſtände finden, im Stande ſind, dieſelben ausgedehnten Objekte aufzunehmen, ohne einen merklichen Stos zu erhalten, oder durchdrungen zu werden, und ohne an dem Winkel eine Veränderung zu erleiden, unter welchem ſie den Sinnen erſcheinen. So wie uns die Erfahrung lehrt, daſs wir ein Objekt nach einem andern nicht fühlen können, ohne ein Intervallum, wo wir die Empfindung von der Bewegung unſrer Hand oder ſonſt eines Sinnenorgans fühlen; ſo zeigt ſie uns auch, daſs es möglich iſt, daſs daſſelbe Objekt mit derſelbigen Empfindung von Bewegung gefühlt werden kann, wenn gleich Eindrücke von andern ſoliden und fühlbaren Objekten, die dazwiſchen liegen, während der Bewegung gefühlt werden. Das heiſst mit andern Worten, eine unſichtbare und unfühlbare Diſtanz kann in eine ſichtbare und fühlbare verwandelt werden, ohne daſs in den von einander ſtehenden Objekten irgend eine Veränderung vorgehe.

Drittens bemerke ich als ein anderes Verhältniſs zwiſchen dieſen zwei Arten der Entfernung, daſs ſie beinahe dieſelbigen Wirkungen auf jede natürliche Erſcheinung haben. Denn da die Wirkung aller Beſchaffenheiten, wie Hitze, Kälte, Licht, Attraktion u. ſ. w. ſich nach Maasgabe ihrer Entferntheit vermindern; ſo bemerkt man nur einen gerin-

geringen Unterfchied, ob diefe Diftanz mit zufammengefetzten und fühlbaren Objekten erfüllt fey, oder ob fie nur durch die Art bekannt fey, wie von einander abftehende Gegenftände die Sinne afficiren.

Hier find alfo drei Verhältniffe zwifchen dem Abftande, welcher den Begriff der Ausdehnung giebt, und dem andern, der gar nicht mit farbichten oder foliden Gegenftänden angefüllt ift. Die von einander abftehenden Objekte afficiren die Sinne auf gleiche Weife, fie mögen auf die eine oder die andre Art von einander getrennt feyn; die zweite Art von Abftand kann in die erfte verwandelt werden, und beide Arten vermindern die Kraft jeder Qualität gleich ftark.

Diefe Verhältniffe zwifchen den zwei verfchiedenen Arten von Abftande werden uns einen leichten Grund angeben, wie die eine Art fo oft für die andre Art hat genommen werden können, und wie man fich eingebildet habe, einen Begriff von der Ausdehnung zu befitzen, ohne den Begriff irgend eines Objekts weder des Gefichts, noch des Gefühls. Denn man kann es als eine allgemeine Maxime in der menfchlichen Naturwiffenfchaft annehmen, dafs da, wo eine enge Verbindung zwifchen zwei Begriffen ift, die Seele aufserordentlich leicht geneigt fey, fie mifszuverftehen, und in allen ihren Diskurfen und Räfonnements fie mit einander zu verwechfeln. Diefe Erfcheinung kömmt bei fo vielen Gelegenheiten vor, und ift von fo grofsen Folgen,

dafs

dafs ich nicht umhin kann, einen Augenblick dabei zu verweilen, und die Urfachen davon zu unterfuchen. Vorläufig mufs ich nur bemerken, dafs man ja die Erfcheinung felbft von den Urfachen der Erfcheinungen unterfcheiden, und fich nicht einbilden müffe, dafs, wenn mit den letztern einige Ungewifsheit verbunden ift, die erftern eben fo ungewifs feyn müffen. Die Erfcheinung kann real feyn, obgleich meine Erklärung davon fchimärifch ift. Die Falfchheit des einen ift nicht eine Folge von der Falfchheit des andern; ob wir gleich zu gleicher Zeit bemerken müffen, dafs es uns fehr natürlich ift, dergleichen Folgerungen zu ziehen; welches eben ein fehr deutlicher Beleg zu dem Satze ift, den ich mir zu erklären vorgenommen habe.

Wenn ich die Verhältniffe von Aehnlichkeit, Kontiguität und Kauffalität als letzte Gründe der Vereinigung unter Begriffen annahm, ohne ihre fernern Urfachen zu unterfuchen, fo war es mehr, um meinem erften Grundfatze treu zu bleiben, nach welchem wir zuletzt doch bei einer Erfahrung ftehen bleiben müffen, als aus Mangel eines fcheinbaren und plaufiblen Grundes, den ich bei Gelegenheit diefer Materie hätte aus einander fetzen können. Es würde mir leicht gefallen feyn, eine Art von Struktur des Gehirns zu erfinnen und zu zeigen, wie bei der Vorftellung eines Begriffs die Lebensgeifter in alle benachbarte Wege laufen, und die andern Begriffe, die mit ihr in Verbindung ftehen, aufftören. Aber ob ich gleich ei-

nige Vortheile, die ich aus dieser Erklärungsart des Zusammenhangs der Begriffe hätte ziehen können, vernachläßiget habe, so sehe ich mich doch genöthigt, hier meine Zuflucht zu ihr zu nehmen, um die Irrthümer zu erklären, die aus diesen Verhältnissen entstehen. Da nämlich die Seele eine Kraft hat, nach Belieben einen Begriff zu erwecken, sobald sie die Lebensgeister nach derjenigen Gegend des Gehirns bewegt, wo der Begriff seinen Sitz hat; so erwecken diese Lebensgeister den Begriff allemal, wenn sie gerade wieder auf dieselbige Spur kommen und diejenige Zelle berühren, welche dem Begriffe gehört. Da aber ihre Bewegung selten eine gerade Richtung hat, und sich natürlicherweise bald auf diese, bald auf jene Seite ein wenig wendet; so fallen aus diesem Grunde die Lebensgeister in die benachbarten Wege, und erwecken andre verbundene Begriffe, statt deren, welche die Seele anfänglich zu ihren Zwecken verlangte. Diese Verwechselung merken wir nicht allemal, sondern setzen immer noch denselbigen Lauf der Gedanken fort, gebrauchen die Beziehungsbegriffe, die sich uns darbieten, und wenden sie in unserm Räsonnement gerade so an, als ob sie mit denen, die wir verlangten, einerlei wären. Dies ist die Ursache von mehrern Irrthümern und Trugschlüssen in der Philosophie, wie sich solches natürlich denken läßt, und wie man leicht zeigen könnte, wenn es die Gelegenheit erforderte.

Von

Von den drei obigen Verhältnissen ist das Verhältniss der Aehnlichkeit die fruchtbarste Quelle von Irrthümern; und, in der That, es giebt wenig Irrthümer im Schliessen, welche nicht grossentheils ihren Ursprung darin haben. Aehnliche Begriffe stehen nicht nur mit einander im Verhältnisse, sondern die Handlungen des Verstandes, die wir bei ihrer Betrachtung gebrauchen, sind auch so wenig verschieden, dass wir nicht im Stande sind, sie von einander zu unterscheiden. Dieser letzte Umstand ist von wichtigen Folgen; und wir können es für etwas ganz Allgemeines gelten lassen, dass, wo die Handlungen des Gemüths in Bildung zweier Begriffe sich ähnlich oder dieselben sind, wir allemal Gefahr laufen, diese Begriffe zu verwechseln und den einen statt des andern zu nehmen. Hiervon werden wir in der Folge dieser Abhandlung mehrere Beispiele sehen. Aber obgleich die Aehnlichkeit dasjenige Verhältniss ist, welches am leichtesten einen Irrthum in den Begriffen veranlassen kann, so können doch auch die beiden andern der Kontiguität und Kaussalität denselben Einfluss haben. Wir könnten die Figuren der Dichter und Redner als hinreichende Beweise hiervon vorbringen, wenn es eben so gewöhnlich, als vernünftig wäre, in metaphysischen Abhandlungen unsre Beweise aus diesem Reiche zu ziehen. Allein, damit die Metaphysiker dies nicht als unter ihrer Würde verwerfen mögen, so will ich einen Beweis von einer Bemerkung entlehnen, welche recht eigentlich

auf ihrem eignen Gebiete gemacht iſt, nämlich von der Bemerkung, daſs es ganz gewöhnlich iſt, daſs die Menſchen Worte ſtatt der Begriffe gebrauchen, und daſs ſie in ihrem Räſonnement, anſtatt zu denken, blos reden. Wir gebrauchen Worte ſtatt Begriffe, weil ſie gemeiniglich ſo feſt unter einander verknüpft ſind, daſs die Seele ſie auſserordentlich leicht mit einander verwechſelt. Und dieſes iſt ebenfalls der Grund, warum wir den Begriff des Abſtandes, der weder als ſichtbar noch als fühlbar betrachtet wird, an die Stelle derjenigen Ausdehnung ſetzen, welche nichts iſt, als eine Zuſammenſetzung von ſichtbaren oder fühlbaren Punkten, die in einer gewiſſen Ordnung geſtellt ſind. In der Verurſachung dieſes Irrthums kommen die zwei Verhältniſſe der Aehnlichkeit und der Kauſſalität zuſammen. Denn da die erſte Art des Abſtandes in die zweite verwandelt werden kann, ſo iſt ſie in dieſer Hinſicht eine Art von Urſache; und die Gleichheit in der Art und Weiſe, wie ſie die Sinne afficiren und jede Qualität vermindern, macht das Verhältniſs der Aehnlichkeit aus.

Nach dieſer Reihe von Schlüſſen und Erklärungen meiner Grundſätze bin ich nun im Stande, auf alle gemachten Einwürfe zu antworten, ſie mögen nun aus der Metaphyſik oder aus der Mechanik entlehnt ſeyn. Der häufige Streit über ein Vakuum oder eine Ausdehnung ohne Materie beweiſt nicht die Realität des Begriffs, worüber geſtritten wird; denn es iſt nichts gewöhnlicher, als Menſchen

fchen zu fehen, die fich in diefem Stücke täufchen; befonders, wenn fich vermittelft eines engen Verhältniffes ein andrer Begriff darftellt, welcher die Gelegenheit ihres Irrthums ift.

Dieſelbige Antwort können wir auch auf den zweiten Einwurf geben, der von der Verbindung der Begriffe von Ruhe und Vernichtung hergenommen ift. Wenn alles Reale in einem Zimmer vernichtet ift, und die Mauern unbeweglich ftehen bleiben, fo mufs das Zimmer gerade noch fo wahrgenommen werden, als jetzt, da die Luft, welche es erfüllt, kein Gegenftand der finnlichen Wahrnehmung ift. Diefe Vernichtung läfst dem Auge jenen erdichteten Abftand, welcher durch die verfchiedenen Theile des Organs, die afficirt worden find, entdeckt ift; und dem Gefühl denjenigen, welcher in der Empfindung der Bewegung der Hand oder eines andern Gliedes des Körpers befteht. Umfonft würden wir noch etwas weiter zu entdecken fuchen. Wir mögen diefe Materie drehen und wenden, wie wir nur immer wollen, wir finden aufser diefen Impreffionen nichts, was ein folches Objekt nach der vorausgefetzten Vernichtung hervorbringen könnte; und es ift fchon bemerkt worden, dafs Impreffionen keine Begriffe verurfachen können, als folche, die ihnen ähnlich find.

Wenn man annehmen kann, dafs ein Körper zwifchen zwei andern vernichtet wird, ohne dafs dadurch eine Veränderung in denen vorgeht, welche

che ihn von allen Seiten umgeben, so muss man sich eben so leicht vorstellen, wie ein neuer geschaffen werden kann, ohne dass dadurch eine Veränderung vorgeht. Nun aber hat die Bewegung eines Körpers gerade die Wirkung, als seine Erschaffung. Die abstehenden Körper werden in dem einen Falle nicht mehr afficirt, als in dem andern. Dies reicht hin, die Einbildungskraft zu befriedigen, und beweist, dass kein Widerstreit in einer solchen Bewegung sey. Hernach kommt die Erfahrung ins Spiel, und überzeugt uns, dass zwei Körper, welche die obenbeschriebene Lage gegen einander haben, wirklich mit einer solchen Fähigkeit versehen sind, Körper zwischen sich aufzunehmen, und dass der Verwandlung des unsichtbaren und unfühlbaren Abstandes in einen sichtbaren und fühlbaren kein Hinderniss im Wege steht. So natürlich inzwischen diese Verwandlung scheinen mag, so können wir doch nicht sicher seyn, ob sie wirklich ausführbar ist, bevor uns nicht die Erfahrung darüber belehrt hat.

So scheint es also, als ob ich die drei obigen Einwürfe beantwortet hätte; ob ich gleich zu gleicher Zeit einsehe, dass wenige damit zufrieden seyn werden, und dass man unmittelbar wieder neue Einwürfe und Schwierigkeiten vorbringen wird. Man wird wahrscheinlicherweise sagen, dass mein Räsonnement nichts in der Materie selbst aufhellet, dass ich nur die Art und Weise erkläre, wie Objekte die Sinne afficiren, ohne die reale Natur und die

die Wirkungen derselben selbst aus einander zu setzen. Ob sich gleich nichts Sichtbares oder Fühlbares zwischen zwei Körpern findet, so finden wir doch durch Erfahrung, dass die Körper in Beziehung auf das Auge in derselbigen Ordnung gesetzt werden können, und dass dieselbe Bewegung der Hand erfordert wird, wenn sie von einem Objekte zum andern fortgehen will, als wenn er durch etwas Sichtbares und Fühlbares getheilt wäre. Man findet also durch Erfahrung, dass diese unsichtbare und unfühlbare Distanz eine Fähigkeit enthält, einen Körper aufzunehmen, oder sichtbar und fühlbar zu werden. Hier ist das Ganze meines Systems; und in keinem Theile desselben habe ich mich bemüht, die Ursache zu erklären, welche die Körper auf diese Art trennt, und ihnen die Fähigkeit ertheilt, andre zwischen sich aufzunehmen, ohne dass sie gestossen oder durchdrungen werden.

Diesen Einwurf beantworte ich dadurch, dass ich mich für schuldig erkenne und geradezu gestehe, dass es niemals meine Absicht gewesen ist, weder in die Natur der Körper einzudringen, noch die geheimen Ursachen ihrer Wirkungen zu erklären. Denn ausserdem, dass dieses gar nicht zu meinem gegenwärtigen Vorhaben gehört, fürchte ich noch, dass ein solches Unternehmen ganz über den Grenzpunkt des menschlichen Verstandes geht, und dass wir niemals den Körper anders, als durch solche äusserliche Eigenschaften erkennen können, die sich den Sinnen offenbaren. Die stolze Anmassung derer,

derer, welche ſich noch tieferer Kenntniſſe rühmen, kann ich nicht ehr gut heiſsen, bis ich wenigſtens in einem Beiſpiele ſehe, daſs ſie in ihren Entdeckungen glücklich geweſen ſind. Gegenwärtig begnüge ich mich damit, daſs ich die Art und Weiſe vollkommen kenne, wie die Objekte meine Sinne afficiren, und ihre Verbindungen, ſo weit uns ſolche die Erfahrung lehren kann. Dies iſt für die Geſchäfte im Leben hinreichend; und dies iſt alſo auch für meine Philoſophie genug, welche nur die Natur und die Urſachen unſrer Vorſtellungen oder der Impreſſionen und Begriffe erklären will *).

Ich

*) So lange wir unſre Spekulationen auf die Erſcheinungen der Objekte, in Beziehung auf unſre Sinne einſchränken, ohne uns auf Unterſuchungen über ihre reale Natur und ihre Wirkungen an ſich einzulaſſen, ſind wir vor allen Schwierigkeiten ſicher, und können durch keine Frage in Verlegenheit geſetzt werden. So, wenn man gefragt wird, ob eine unſichtbare und unfühlbare Diſtanz, die ſich zwiſchen zwei Objekten beſindet, etwas, oder nichts ſey: ſo iſt es leicht, zu antworten, daſs ſie allerdings Etwas ſey, nämlich eine Eigenſchaft der Dinge, welche die Sinne auf eine ſolche beſtimmte Art afficirt. Frägt man, ob ſich zwei Objekte, zwiſchen denen ein ſolcher Abſtand iſt, berühren, oder nicht: ſo kann man antworten, daſs dieſes von der Definition des Worts berühren abhange. Heiſst, Objekte berühren ſich, ſo viel, als es iſt nichts Fühlbares dazwiſchen, ſo berühren ſie ſich.

Ich werde dieſe Abhandlung über die Ausdehnung mit einem paradoxen Satze beſchlieſsen, welcher leicht aus dem vorhergehenden Räſonnement erklärt werden kann. Dieſes Paradoxon iſt, daſs, wenn ihr dem unſichtbaren und unfühlbaren Abſtande, oder mit andern Worten, der Fähigkeit, ein ſichtbarer und fühlbarer Abſtand zu werden, den Namen des Vakuums geben wollt, daſs alsdenn Ausdehnung und Materie einerlei ſind, und daſs doch ein Vakuum iſt. Wollt ihr ihm dieſen Namen nicht geben, ſo iſt Bewegung in dem Vollen ohne Stos bis ins Unendliche möglich, ohne ſich in einem

Cirkel

ſich. Heiſst es aber ſo viel, als ihre Bilder afficiren die angrenzenden Theile des Auges, und die Hand fühlt beide Obiekte ſucceſſive, ohne daſs eine andre Bewegung dazwiſchen wäre, ſo berühren ſich dieſe Objekte nicht. Die Erſcheinungen der Objekte ſind für unſre Sinne immer einſtimmig; und die Schwierigkeiten entſpringen aus keiner andern Quelle, als aus der Dunkelheit der Ausdrücke, welche wir gebrauchen.

Gehen wir mit unſern Unterſuchungen über die Erſcheinungen der Sinne hinaus, ſo fürchte ich, daſs unſere mehreſten Schlüſſe zweifelhaft und ungewiſs werden. So, wenn man frägt, ob ein unſichtbarer und unfühlbarer Zwiſchenraum allemal mit einem Körper, oder mit etwas erfüllt ſey, das bei vollkommnern Organen uns ſichtbar oder fühlbar werden würde, oder nicht; ſo muſs ich bekennen, daſs ich auf beiden Seiten nichts Entſcheidendes antreffe; ob ich gleich ſelbſt

zur

Cirkel zu drehen, und ohne ſich einander zu durchdringen. Wie wir uns aber auch hierüber ausdrücken mögen, ſo müſſen wir allemal geſtehen, daſs wir keinen Begriff von einer realen Ausdehnung haben, ohne ſie mit empfindbaren Objekten zu erfüllen und ohne Theile als ſichtbar oder fühlbar zu denken.

Was die Lehre anbetrift, daſs die Zeit nichts anders ſey, als die Art und Weiſe, in welcher gewiſſe reale Objekte wirklich ſind; ſo bemerke ich, daſs ſie denſelbigen Einwürfen unterworfen iſt, als die ähnliche Lehre von der Ausdehnung. Wenn es ein hinreichender Beweis wäre, daſs wir den Begriff eines Vakuums haben, weil wir über daſſelbige

zur entgegengeſetzten Meinung geneigt bin, weil ſie den gewöhnlichen und gemeinen Begriffen mehr gemäs iſt. Wenn man die Newtonſche Philoſophie recht verſteht, ſo will ſie nicht mehr ſagen, als dies. Man räumt ein Vakuum ein, d. h. Körper können in einer ſolchen Ordnung geſtellt werden, daſs ſie noch andre, ohne geſtoſsen oder durchdrungen zu werden, aufnehmen können. Die wahre Natur dieſer Stellung der Körper iſt unbekannt. Wir kennen blos ihre Wirkungen auf die Sinne, und ihr Vermögen, Körper aufzunehmen. Nichts iſt dieſer Philoſophie gemäſser, als ein beſcheidener Skepticiſmus, bis auf einen gewiſſen Grad getrieben, und ein aufrichtiges Geſtändniſs unſrer Unwiſſenheit über Gegenſtände, die alle menſchliche Faſſungskraft überſteigen.

felbige disputiren; fo müfsten wir aus demfelbigen Grunde auch einen Begriff von einer Zeit ohne alle wechfelnde wirkliche Dinge haben; weil über keine Sache gewöhnlicher und häufiger räfonnirt wird. Dafs wir aber deffen ungeachtet keinen Begriff davon haben, ift gewifs. Denn woher follte er entfprungen feyn? Rührt er von einer Impreffion der Sinnlichkeit oder der Reflexion her? Macht uns diefes zuvor recht deutlich, damit wir feine Natur und Befchaffenheiten kennen lernen. Könnt ihr aber keine folche Impreffion ausfindig machen, fo könnt ihr verfichert feyn, dafs ihr irret, wenn ihr euch einbildet, einen folchen Begriff zu haben.

Ob es aber gleich unmöglich ift, eine Impreffion aufzuweifen, von welcher der Begriff der Zeit, ohne wechfelnde Exiftenz abgeleitet wäre; fo können wir doch leicht diejenigen Erfcheinungen ausfindig machen, welche uns zu diefer Einbildung verführen. Denn wir müffen bemerken, dafs in unfrer Seele ein kontinuirlicher Flufs von Wahrnehmungen ift; fo dafs der Begriff der Zeit uns immer gegenwärtig ift; wenn wir nun ein bleibendes Objekt um fünf Uhr betrachten, und dann wieder um fechs Uhr; fo find wir geneigt, diefen Begriff gerade auf die Art anzuwenden, als ob jeder Augenblick durch eine verfchiedene Lage oder Veränderung des Objekts verfchieden wäre. Die erfte und zweite Erfcheinung des Objekts, welche mit der Folge unfrer Vorftellungen verglichen find, fcheinen eben fo entfernt von einander zu feyn, als ob fich

sich das Objekt wirklich verändert hätte. Hierzu kömmt noch, was uns die Erfahrung lehrt, daſs dieses Objekt wirklich zwischen seinen beiden Erscheinungen einer solchen Anzahl von Veränderungen fähig war; daſs also die unveränderliche oder vielmehr erdichtete Beharrlichkeit dieselbige Wirkung auf jede Beschaffenheit hat, die sie vermehrt oder vermindert, als jene Succession, welche die Sinne empfinden. Diese drei Verhältnisse machen uns geneigt, unsre Begriffe zu vermengen, und uns einzubilden, als ob wir einen Begriff von Zeit und Dauer ohne Veränderung oder Folge haben könnten.

Sechster Abschnitt.

Von dem Begriffe des Daseyns überhaupt und dem Begriffe des äuſsern Daseyns insbesondere.

Es wird nicht undienlich seyn, ehe wir unsern Gegenstand verlassen, noch vorher die Begriffe der Existenz und der äuſsern Existenz zu erklären; welche eben so wohl ihre Schwierigkeiten haben, als die Begriffe von Zeit und Raum. Denn wenn wir alle die besondern Begriffe, welche wir

in unſerm künftigen Räſonnement brauchen, vollkommen verſtehen, ſo werden wir dadurch um deſto beſſer zur Prüfung der Natur der wiſſenſchaftlichen Erkenntniſs und der Wahrſcheinlichkeit vorbereitet ſeyn.

Es giebt keine Impreſſion und keinen Begriff irgend einer Art in unſerm Bewuſstſeyn oder in unſerm Gedächtniſs, den wir nicht als exiſtirend dächten, und offenbar iſt der vollkommenſte Begriff und die Ueberzeugung vom Daſeyn aus dieſem Bewuſstſeyn entſprungen. Hieraus flieſst ein Dilemma, das ſo klar und ſo ſtringent iſt, als man ſich es nur immer vorſtellen kann, nämlich, daſs, weil kein Begriff und keine Impreſſion vorgeſtellt werden kann, ohne daſs ihr zugleich das Prädikat der Exiſtenz beigelegt werde, der Begriff der Exiſtenz entweder von einer beſondern Impreſſion hergeleitet werden müſſe, die mit jeder Wahrnehmung und jedem Objekte unſres Denkens verbunden ſeyn muſs, oder daſs er mit dem Begriffe der Wahrnehmung oder des Objekts identiſch ſeyn müſſe.

So wie dieſes Dilemma eine offenbare Folge des Grundſatzes iſt, daſs jeder Begriff von einer ihm ähnlichen Impreſſion herrührt; ſo iſt auch unſre Entſcheidung zwiſchen den Sätzen dieſes Dilemma's nicht mehr zweifelhaft. Denn es iſt falſch, daſs die Exiſtenz eine beſondere Impreſſion ſeyn ſollte, die jede Impreſſion und jeden Begriff begleitete, indem es gar nicht zwei verſchiedene Eindrücke giebt, die ſo verbunden wären, daſs ſie gar

nicht

nicht von einander getrennt werden könnten. Obſchon gewiſſe äuſsere Empfindungen zuweilen vereinigt zu ſeyn ſcheinen, ſo finden wir doch bald, daſs ſie eine Scheidung erlauben, und ſich jede insbeſondere vorſtellen laſſen. Und ſo kann alſo der Begriff der Exiſtenz nicht von einer beſondern Impreſſion abgeleitet ſeyn, obgleich eine jede Impreſſion und jeder Begriff im Bewuſstſeyn als exiſtirend betrachtet wird.

Der Begriff der Exiſtenz iſt alſo mit dem Begriffe deſſen, was wir als exiſtirend denken, identiſch. Die Sätze, an ein Ding denken, und an daſſelbe als exiſtirend denken, ſind gar nicht von einander verſchieden. Der Begriff der Exiſtenz fügt keine neue Beſtimmung zum Objekte hinzu, wenn er mit dem Begriffe deſſelben verknüpft wird. Wir mögen uns vorſtellen, was wir wollen, ſo ſtellen wir es uns als exiſtirend vor. Jeder Begriff, den wir uns formiren, iſt der Begriff eines Seyns, und der Begriff eines Seyns iſt jeder Begriff, den wir formiren.

Wer dieſes nicht zugeben will, muſs nothwendigerweiſe jene beſondere Impreſſion ausfindig machen, von welcher der Begriff der Wirklichkeit abgeleitet iſt, und muſs beweiſen, daſs dieſe Impreſſion mit jeder Wahrnehmung, die wir uns als exiſtirend vorſtellen, unzertrennlich verbunden ſey. Dies können wir aber ohne Anſtand für unmöglich erklären.

Die

Die oben *) festgesetzte Unterscheidung der Begriffe ohne einen realen Unterschied kann uns hier nichts helfen. Iene Art der Unterscheidung findet man an den verschiedenen Aehnlichkeiten, die ein und derselbe einfache Begriff mit mehrern verschiedenen Begriffen hat. Aber kein Gegenstand kann seiner Existenz nach mit andern Gegenständen als ähnlich oder als verschieden vorgestellt werden. Denn ein jedes Objekt, welches vorgestellt wird, muss nothwendigerweise ein Daseyn haben.

Ein gleiches Räsonnement passt auf den Begriff der äussern Existenz. Es wird von allen Philosophen gemeinschaftlich eingeräumt, und erhellet auch sonst schon von selbst, dass dem Gemüthe nichts auf eine reelle Art gegenwärtig ist, als seine Vorstellungen, oder seine Impressionen und Begriffe, und dass äussere Objekte uns blos durch solche Vorstellungen bekannt werden, wozu sie Gelegenheit geben. Hassen, Lieben, Denken, Fühlen, Sehen, alles dies ist nichts, als Vorstellen.

Wenn also dem Gemüthe nichts gegenwärtig ist, als Wahrnehmungen oder Vorstellungen, und alle Begriffe von etwas abgeleitet sind, das vorher dem Gemüthe gegenwärtig gewesen ist; so folgt, dass es uns ganz unmöglich sey, einen Begriff oder ein Ding zu denken oder uns vorzustellen, das sich der Art nach von Begriffen und Impressionen

*) Th. 1. Abschn. 7.

fionen unterfchiede. Wir mögen unfre Aufmerkfamkeit noch fo fehr aufser uns felbft richten, und unfre Einbildungskraft bis zu den Himmeln oder die entfernteften Grenzen des Weltalls treiben; fo werden wir doch nie einen einzigen Schritt über uns felbft hinauskommen, und werden nie eine andre Art von Exiftenz wahrnehmen, als folche Vorftellungen, welche in dem engen Kreife unfrer Selbft erfchienen find. Diefes ift das Univerfum für die Einbildungskraft, und wir haben keinen Begriff, der nicht hier erzeugt wäre.

Wollen wir recht tief in den Begriff der äufsern Objekte eindringen, in fo fern wir fie als von unfern Wahrnehmungen fpecififch verfchieden denken, fo fagen wir, dafs wir einen blofsen Verhältnifsbegriff von ihnen haben, ohne Anfpruch darauf zu machen, die fich verhaltenden Objekte zu begreifen. Im gemeinen Leben aber achten wir auf diefen Unterfchied gar nicht; fondern legen ihnen blos verfchiedene Beziehungen, Verbindungen und eine verfchiedene Dauer bei. Doch hiervon mehr in der Folge *).

*) Th. 4. Abfchn. 2.

Drit-

Dritter Theil.
Von der (gewiffen) Erkenntnifs und der Wahrfcheinlichkeit.

Erfter Abfchnitt.
Von der (gewiffen) Erkenntnifs.

Es giebt *) fieben verfchiedene Arten philofophifcher Verhältniffe, nämlich Aehnlichkeit, Identität, Verhältniffe von Raum und Zeit, Proportionen bei den Gröfsen oder Zahlen, Grade der Qualitäten, Widerftreit und Kauffalität. Diefe Verhältniffe kann man in zwei Klaffen eintheilen; in folche, die ganz von den Begriffen abhängen, welche wir zufammen vergleichen, und in folche, die verändert werden können, ohne dafs eine Veränderung in den Begriffen vorgeht. So entdecken wir durch den Begriff des Dreiecks das Verhältnifs der Gleichheit, nach welchem die drei Winkel deffelben zwei rechten Winkeln gleich find, und diefes Verhältnifs ift unveränderlich, fo lange unfer Begriff derfelbe bleibt. Hingegen können fich die Verhältniffe der Kontiguität und des Abftandes ändern, wenn nur die Objekte ihre Stellen verwechfeln, ohne dafs in den Gegenftänden felbft

*) S. Th. 1. Abfchn. 5.

selbst oder deren Begriffen einige Veränderung vorgeht; und ihre Stelle hängt von hundert verschiedenen Zufällen ab, die das Gemüth unmöglich vorhersehen kann. Mit der Identität und Kaussalität ist es derselbige Fall. Wenn zwei Objekte gleich einander vollkommen ähnlich sind, und selbst an derselbigen Stelle zu verschiedenen Zeiten erscheinen, so können sie doch numerisch verschieden seyn. Und da die Kraft, vermöge welcher ein Ding das andre hervorbringt, nie allein durch ihren blossen Begriff entdeckt werden kann, so ist offenbar, dass Ursache und Wirkung Verhältnisse sind, von denen wir durch die Erfahrung unterrichtet werden, und nicht durch abstraktes Räsonnement oder Reflexion. Es ist kein einziges Phänomen, selbst das allereinfachste nicht, welches aus den Eigenschaften der Objekte, so wie sie uns erscheinen, zum Voraus bestimmt werden könnte, oder welches wir ohne Hülfe unsres Gedächtnisses oder der Erfahrung vorhersehen könnten.

Es erhellet also, dass von diesen sieben philosophischen Verhältnissen nur vier übrig bleiben, welche, da sie allein von Begriffen abhängen, Gegenstände der Erkenntniss und Gewissheit werden können. Diese vier Verhältnisse sind Aehnlichkeit, Widerstreit, Grade in der Qualität und Proportionen in Grössen oder Zahlen. Drei von diesen Verhältnissen sind beim ersten Anblicke zu entdecken, und fallen eigentlich mehr in das Gebiet der Anschauung, als der

Vernunft-

Vernunftbeweife. Wenn ein Objekt dem andern ähnlich ift, fo fällt die Aehnlichkeit fogleich ins Auge, oder vielmehr, fie afficirt das Gemüth; und felten erfordert fie eine zweite Prüfung. So ifts auch mit dem Widerftreite und den Graden der Qualität. Kein Menfch kann daran zweifeln, dafs Seyn und Nichtfeyn einander aufheben und völlig unvertragfam und widerfprechend find. Und ob es gleich unmöglich ift, die Grade der Qualitäten, wie Farbe, Gefchmack, Hitze, Kälte u. f. w. ganz genau zu beftimmen, wenn ihr Unterfchied ganz klein ift; fo ift es doch leicht, anzugeben, ob der eine gröfser oder kleiner ift, als der andere, fobald ihr Unterfchied beträchtlich wird. Und diefe Entfcheidung ift man im Stande fogleich zu fällen, ohne einige Unterfuchung oder Anftrengung des Denkens.

Bei Beftimmung der Proportionen unter den Gröfsen oder Zahlen können wir faft eben fo verfahren, und mit einem Blicke das Gröfsere oder Kleinere in den Zahlen oder Figuren beftimmen; befonders, wenn der Unterfchied grofs und merklich ift. Was die Gleichheit oder die genaue Beftimmung der Proportion anbetrift, fo können wir folche bei einem kurzen Ueberblicke blos rathen, aufser in fehr kleinen Zahlen, oder fehr befchränkten Theilen der Ausdehnung; welche in einem Augenblicke gefafst werden können, und wo wir gleich die Unmöglichkeit einfehen, in einen beträchtlichen Irrthum zu fallen. In allen übrigen

Fällen müſſen wir die Verhältniſſe mit einiger Freiheit angeben, oder zu einer mehr künſtlichen Methode ſchreiten.

Ich habe ſchon bemerkt, daſs die Geometrie, oder die Kunſt, vermöge welcher wir die Verhältniſſe der Figuren beſtimmen; ob ſie ſchon ſo wohl an Allgemeinheit, als Genauigkeit das ſchwankende Urtheil der Sinne und der Einbildungskraft weit übertrift; doch nie eine vollkommne Präciſion und Akkurateſſe erreiche. Ihre erſten Principien ſind doch nur von der allgemeinen Erſcheinung der Gegenſtände abgezogen; und dieſe Erſcheinung kann uns niemals die gehörige Sicherheit geben, wenn wir die erſtaunliche Kleinheit erwägen, deren die Natur fähig iſt. Unſre Begriffe ſcheinen uns die vollkommne Verſicherung zu geben, daſs zwei gerade Linien kein gemeinſchaftliches Segment haben können; aber wenn wir dieſe Begriffe genau erwägen, ſo werden wir finden, daſs ſie immer eine merkliche Neigung der beiden Linien gegen einander vorausſetzen, und daſs wir, ſobald ſie einen zu kleinen Winkel formiren, keinen ſo akkuraten Maasſtab für eine gerade Linie haben, durch den wir uns von der Wahrheit dieſes Satzes vollkommen überzeugen könnten. Und dieſes iſt der Fall mit den mehreſten Grundſätzen der Mathematiker.

Algebra und Arithmetik bleiben noch als die einzigen Wiſſenſchaften übrig, in welchen wir eine Kette von Schlüſſen bis zu dem höchſten Grade der

Fein-

Feinheit fortführen, und doch eine vollkommne Genauigkeit und Gewifsheit behalten können. Wir find im Befitze eines fehr genauen Maasftabes, nach welchem wir über die Gleichheit und Proportion der Zahlen urtheilen können; und je nachdem fie mit diefem Maafse übereinftimmen, oder nicht, darnach beftimmen wir ihre Verhältniffe, ohne irgend eine Möglichkeit zu irren. Wenn zwei Zahlen fich fo verhalten, dafs alle Einheiten der einen mit allen Einheiten der andern übereinftimmen, fo fagen wir, dafs fie einander gleich find; und blos der Mangel eines folchen Maasftabes der Gleichheit in der Ausdehnung ift fchuld daran, dafs die Geometrie kaum für eine vollkommne und untrügliche Wiffenfchaft gehalten werden kann.

Aber hier mufs ich einer Schwierigkeit begegnen, die man mir machen könnte, wenn ich behaupte, dafs, obgleich die Geometrie denjenigen vollkommnen Grad von Präcifion und Gewifsheit nicht erreicht, welcher der Arithmetik und Algebra eigen ift, diefelbe demohnerachtet die unvollkommnen Urtheile unfrer Sinne und Einbildungskraft weit übertrift. Der Grund, warum ich der Geometrie diefe Unvollkommenheit beilege, ift, weil fie ihre urfprünglichen und letzten Urprincipien allein aus den Erfcheinungen felbft, oder aus der Erfahrung fchöpft; und deshalb läfst fich glauben, dafs ihr diefe Unvollkommenheit ftets ankleben und fie auf immer verhindern werde, eine gröfsere Genauigkeit in der Vergleichung der Objekte oder

oder der Begriffe zu erreichen, als wie sie uns das Auge oder die Einbildung allein gewähren kann. Ich gestehe, daſs sie dieser Mangel so weit begleitet, daſs er sie auf immer abhalten wird, je Ansprüche auf eine ganz vollkommne Gewiſsheit zu machen. Aber weil diese Fundamentalsätze von den leichtesten, der Täuschung am wenigsten unterworfenen Erfahrungen abhängen, so gewähren sie ihren Folgen einen Grad von Genauigkeit, dessen diese Folgen allein genommen keinesweges fähig sind. Es ist für das bloſse Auge unmöglich, auszumitteln, daſs die Winkel eines Tausendecks 1996 rechten Winkeln gleich sind, oder auch nur eine solche Proportion unter den Winkeln zu vermuthen, aber wenn man annimmt, daſs gerade Linien nie zusammen fortlaufen können; daſs sich zwischen zwei gegebenen Punkten nicht mehr als Eine gerade Linie ziehen lasse, so können die daraus entstehenden Irrthümer nie von Folgen seyn. Und dieses ist eigentlich die Natur und der Vortheil der Geometrie, daſs sie uns immer solche Erfahrungen vorhält, die uns, vermöge ihrer Simplicität, in keinen beträchtlichen Irrthum führen können.

Ich ergreife diese Gelegenheit, noch eine zweite Bemerkung hier einflieſsen zu lassen, die unsre demonstrativischen Schlüsse betrift, und welche bei demselbigen Gegenstande der Mathematik entstehet. Gewöhnlicherweise behaupten die Mathematiker, daſs diejenigen Begriffe, welche ihre Objekte ausmachen, von so verfeinerter und geistiger Natur

wären,

wären, daſs ſie von der Phantaſie gar nicht gefaſst werden könnten, ſondern durch einen reinen und intellektuellen Blick, deſſen die obern Seelenkräfte allein fähig wären, begriffen werden müſsten. Dieſelbe Sprache hört man in den mehreſten Theilen der Philoſophie, und man macht vornehmlich Gebrauch davon, wenn man die abſtrakten Begriffe erklären und zeigen will, wie wir z. E. einen Begriff von einem Dreieck formiren können, das weder ein gleichſeitiges noch gleichſchenklichtes, noch ſonſt auf irgend eine beſtimmte Gröſse oder Proportion der Seiten eingeſchränkt iſt. Es iſt leicht zu begreifen, warum die Philoſophen ſo verliebt in dieſen Begriff gewiſſer verfeinerter und geiſtiger Vorſtellungen ſind; denn ſie können dadurch viele ihrer Ungereimtheiten bedecken, brauchen ſich nicht der Entſcheidung klarer Begriffe zu überlaſſen, indem ſie ſich immer auf ſolche berufen, die dunkel und ungewiſs ſind. Aber um dieſen ganzen Kunſtgriff zu zerſtören, dürfen wir nur unſre Aufmerkſamkeit auf das ſo oft angeführte Princip richten, daſs alle unſre Begriffe Kopeien unſrer Impreſſionen ſind. Denn hieraus können wir unmittelbar ſchlieſsen, daſs, da alle Impreſſionen klar und beſtimmt ſind, die von ihnen entlehnten Begriffe gleiche Beſchaffenheit haben, und daſs wir allein ſelbſt ſchuld daran ſeyn müſſen, wenn ſo viel Finſteres und Verworrenes in denſelben angetroffen wird. Ein Begriff iſt vermöge ſeiner Natur freilich ſchwächer und matter,

als eine Impreſſion; aber da ſie in allem übrigen Betracht dieſelbe iſt, ſo kann ſie ſonſten kein groſses Geheimniſs enthalten. Macht ſie ihre Schwäche dunkel; ſo müſſen wir es uns angelegen ſeyn laſſen, dieſen Mangel wegzuſchaffen, dadurch, daſs wir den Begriff feſt und präcis zu faſſen ſuchen; und ehe uns dies nicht gelungen iſt, iſt alle unſer Denken und Philoſophiren umſonſt.

Zweiter Abſchnitt.

Von der Wahrſcheinlichkeit und von den Begriffen der Urſache und Wirkung.

Dies iſt es alles, was ich für nöthig halte, über dieſe vier Verhältniſſe, welche den Grund der gewiſſen Erkenntniſs ausmachen, zu bemerken; was aber die drei übrigen anbetrift, welche nicht von dem Begriffe abhängen, und die abweſend oder gegenwärtig ſeyn können, ſelbſt, wenn der Begriff derſelbe bleibt, ſo werde ich ausführlicher über jedes insbeſondere reden müſſen. Dieſe drei Verhältniſſe ſind aber Identität, die Stellungen in Zeit und Raum und die urſachliche Verknüpfung.

Alle Arten des Schlieſsens beſtehen in nichts, als in einer Vergleichung und in einer Entdeckung ſolcher Verhältniſſe, ſie mögen nun bleibend

bend oder wechfelnd feyn, welche zwei oder meh-rere Objekte gegen einander haben. Diefe Vergleichung können wir nun anftellen, entweder, wenn beide Objekte den Sinnen gegenwärtig find, oder, wenn keines derfelben gegenwärtig ift, oder nur eins von ihnen. Wenn beide Objekte nebft dem Verhältniffe den Sinnen gegenwärtig find, fo nennen wir diefes mehr eine Wahrnehmung, als eine Vernunfterkenntnifs; denn es bedarf in diefem Falle gar keiner Anftrengung des Denkens, oder eigentlich zu reden, es ift gar keine Verftandeshandlung dabei nöthig, fondern ein blofses Leiden, wodurch die Impreffionen durch die finnlichen Organe aufgenommen werden. Nach diefer Art zu denken brauchen wir keine von denen Beobachtungen, welche vermittelft der Identität und den Verhältniffen der Zeit und des Raums möglich werden, als Vernunfthandlungen zu betrachten; indem das Gemüth bei keiner derfelben über das hinaus geht, was den Sinnen unmittelbar gegenwärtig ift, weder um die reale Exiftenz, noch um die Verhältniffe der Objekte zu entdecken. Das Kauffalverhältnifs ift es allein, welches eine folche Verknüpfung hervorbringt, die uns mit Gewifsheit von der Exiftenz oder der Handlung eines Gegenftandes auf die Exiftenz oder Handlung eines andern Objekts führen kann, welches vor jenem vorherging, oder auf daffelbe folgt; auch kann man in Vernunftfchlüffen von den übrigen beiden Verhältniffen gar keinen Gebrauch machen,

chen, ausser so fern sie auf irgend eine Art mit jenem in Verbindung stehen.

Es findet sich nichts in den Objekten, woraus wir schliessen könnten, dass sie allemal von einander entfernt, oder allemal unmittelbar neben einander seyn müssten; und wenn daher Erfahrung und Beobachtung lehrt, dass ihr Verhältniss in diesem Stücke unveränderlich ist, so schliessen wir allemal, dass irgend eine geheime Ursache da seyn müsse, welche sie scheidet oder vereiniget. Eben dieses gilt auch von der Identität. Wir tragen kein Bedenken, vorauszusetzen, dass ein Objekt dasselbe Individuum bleibe, ob es gleich in verschiedenen Zeiten unsern Sinnen bald gegenwärtig, und bald von denselben entfernt ist; denn ohnerachtet dieser Unterbrechung der Wahrnehmung legen wir ihm doch Identität bei, und schliessen, dass, wenn wir unser Auge oder unsre Hand immer gegen dasselbe gehalten hätten, es von uns unveränderlich und ununterbrochen würde wahrgenommen worden seyn. Aber dieser Schluss, der ebenfalls über die Impressionen unsrer Sinne geht, kann sich abermals nur auf die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung gründen; und wir können auf eine andre Weise nicht sicher seyn, ob sich das Objekt in Beziehung auf uns nicht verändert habe, so ähnlich auch das neue Objekt demjenigen seyn mag, welches vorher auf die Sinne wirkte. Sobald wir eine solche vollkommne Aehnlichkeit entdecken, untersuchen wir, ob sie dieser

Art

Art der Objekte natürlich fey; ob möglicher- oder wahrfcheinlicherweife eine Urfache wirken, und den Wechfel und die Aehnlichkeit hervorbringen konnte, und nach dem, was wir über diefe Urfachen und Wirkungen beftimmen, formiren wir unfer Urtheil über die Identität des Objekts.

Hieraus ift alfo offenbar, dafs von jenen drei Verhältniffen, welche nicht blos die Begriffe betreffen, das Verhältnifs der Kauffalität das einzige ift, welches über die Sinne hinausgeht, und uns von Wirklichkeiten und Dingen belehren kann, die wir weder fehen noch fühlen. Wir müffen uns demnach bemühen, diefes Verhältnifs recht deutlich darzuftellen, ehe wir die Lehre von dem menfchlichen Verftande verlaffen.

Um regelmäfsig zu verfahren, müffen wir mit der Betrachtung des Begriffs der V e r u r f a c h u n g anfangen, und fehen, aus welcher Quelle er entfprungen ift. Es ift unmöglich, richtige Unterfuchungen anzuftellen, wenn man den Begriff, wovon man handelt, nicht vollkommen verfteht; und es ift unmöglich, einen Begriff vollkommen zu verftehen, wenn man ihn nicht bis zu feinem Urfprunge verfolgt, und die erfte Impreffion aufgefunden hat, von welcher er entftanden ift. Die Prüfung der Impreffionen verbreitet Klarheit über den Begriff, und die Prüfung des Begriffs verbreitet eine gleiche Klarheit über unfer ganzes Räfonnement.

Lafst uns alfo einmal unfer Auge auf irgend zwei Gegenftände richten, die wir Urfache und

Wir-

Wirkung nennen, und laſst uns ſelbige von allen Seiten betrachten, um diejenige Impreſſion zu entdecken, welche einen Begriff von ſo erſtaunend wichtigen Folgen hervorbringt. Ich merke gleich beim erſten Blicke, daſs ich ſie nicht in einigen der beſondern Beſchaffenheiten der Objekte ſuchen darf; denn ich mag eine von dieſen Qualitäten nehmen, welche ich will, ſo bieten ſich mir immer Objekte dar, die ſie gar nicht beſitzen, und die doch unter dem Begriffe der Urſache oder Wirkung ſtehen. Ja es giebt in der That kein exiſtirendes Ding, weder auſser uns, noch in uns, das nicht entweder als Urſache oder als Wirkung betrachtet werden müſste; ob es gleich klar iſt, daſs es nicht eine einzige Qualität giebt, die ohne Ausnahme allen Weſen zukäme, und ihnen einen Grund zu dieſer Benennung gäbe.

Der Begriff der Kauſſalverknüpfung muſs alſo von irgend einem Verhältniſſe unter den Dingen herkommen; und dieſes Verhältniſs müſſen wir uns jetzt bemühen zu entdecken. Da finde ich nun zuerſt, daſs alle Dinge, welche als Urſachen oder Wirkungen betrachtet werden, an einander grenzen; und daſs nichts in eine Zeit oder in einen Raum wirken kann, ſobald es, ſey es auch noch ſo wenig, von den davon exiſtirenden Gegenſtänden entfernt iſt. Obgleich zuweilen entfernte Objekte einander hervorzubringen ſcheinen mögen; ſo findet man doch gewöhnlich bei näherer Unterſuchung, daſs ſie vermittelſt einer Kette von

Ur-

Urſachen, die ſämmtlich an einander, und folglich auch an die entfernten Objekte grenzen, zuſammenhängen; und wenn wir bei irgend einem einzelnen Falle dieſen Zuſammenhang auch nicht entdecken können, ſo nehmen wir es doch ſo an, als ob er da ſey. Wir können daher das Verhältniſs der Kontiguität als weſentlich zum Verhältniſſe der Kauſſalität gehörig anſehen; wenigſtens können wir dies fürs erſte, der gemeinen Meinung nach, ſo lange gelten laſſen, bis wir eine ſchicklichere *) Gelegenheit finden werden, dieſe Materie aufzuhellen, wo wir unterſuchen, welche Dinge einer Nebeneinanderſtellung und Verbindung fähig ſind oder nicht.

Das zweite Verhältniſs, welches ich als weſentlich zu den Urſachen und Wirkungen rechne, iſt nicht ſo allgemein anerkannt, ſondern einigen Streitigkeiten ausgeſetzt. Dieſes iſt das Verhältniſs der Priorität, oder daſs die Urſache in der Zeit vor der Wirkung vorhergehe. Einige meinen, daſs es nicht abſolut nothwendig zur Urſache gehöre, daſs ſie eher ſey, als ihre Wirkung; ſondern daſs ein Ding oder eine Handlung gleich im erſten Augenblicke ſeiner Exiſtenz ſeine wirkſame Kraft zeigen, und ein andres Ding oder eine andre Handlung erzeugen könne, die vollkommen gleichzeitig mit der Urſache ſelbſt wäre. Aber auſser daſs ſchon die Erfahrung dieſer Meinung in den mehre-

ſten

*) S. Th. 4. Abſchn. 5.

sten Fällen zu widersprechen scheint, so kann man auch das Verhältniss der Priorität durch eine Art von Vernunftbeweis oder durch eine Schlussfolge darthun. Es ist nämlich ein fester Grundsatz, der in der Philosophie gilt, man mag von Gegenständen des äussern oder des innern Sinnes reden, dass ein Ding, welches eine Zeitlang in seiner ganzen Vollkommenheit existirt, ohne ein andres hervorzubringen, nicht seine alleinige Ursach sey; sondern dass es von einem andern Grunde unterstützt werde, der es aus seinem Zustande der Unthätigkeit hebe, und ihm diejenige Stärke zeigen lasse, welche es insgeheim besass. Wenn nun Eine Ursach mit der Wirkung vollkommen gleichzeitig wäre, so würde, diesem Grundsatze gemäs, folgen, dass sie Alle so seyn müssten, denn eine jede, welche ihre Wirkung nur einen einzigen Augenblick verzögerte, würde sich zu derselben Zeit nicht wirksam beweisen, wo sie sich doch hätte wirksam beweisen können, und sie würde folglich gar keine eigentliche Ursache seyn. Die Folge hiervon würde keine geringere seyn, als eine gänzliche Aufhebung derjenigen Folge von Ursachen, welche wir in der Welt beobachten, und eine totale Vernichtung der Zeit. Denn wenn eine Ursache mit ihren Wirkungen gleichzeitig wäre, und diese Wirkung wieder mit ihren Wirkungen, und so fort, so ist offenbar, dass so ein Ding, wie Succession, gar nicht seyn würde, und alle Dinge müssten coexistent seyn.

Wenn

Wenn diefer Beweis Genüge thut, fo ift es gut. Thut er es nicht, fo bitte ich den Lefer, mir dieselbe Freiheit zu verftatten, die ich mir bei dem vorigen Falle genommen habe, dafs ich die Priorität als erwiefen vorausfetzen darf. Denn er wird in der Folge finden, dafs die Sache nicht von grofsem Gewicht ift.

Nachdem ich nun entdeckt oder vorausgefetzt habe, dafs die beiden Verhältniffe der Kontiguität und der Succeffion zu den Begriffen der Urfachen und Wirkungen wefentlich gehören, fo finde ich, dafs ich inne halten mufs, und nicht weiter fort kann, wenn ich ein einzelnes Beifpiel von Urfache und Wirkung betrachte. Die Bewegung in einem Körper wird bei einem Anftofse als die Urfache von der Bewegung in einem andern betrachtet. Wenn wir diefe Objekte mit der allergröfsten Aufmerkfamkeit betrachten, fo finden wir blos, dafs der eine Körper fich dem andern nähert; und dafs die Bewegung des einen vor der Bewegung des andern vorhergeht, doch ohne merkliche Zwifchenzeit. Umfonft quälen wir uns, durch weiteres Denken und Meditiren mehr über diefen Gegenftand herauszubringen. Wir können in der Betrachtung diefes einzelnen Beifpiels nicht weiter kommen.

Wollte jemand diefes Beifpiel verlaffen, und meinen, er definire eine Urfache, wenn er fagt: eine Urfach fey ein Ding, welches ein andres hervorbringt, fo ift klar, dafs er hiermit nichts fagen

würde.

würde. Denn was versteht er unter dem Hervorbringen? Kann er eine Definition davon geben, die nicht mit der, die er von der Kaussalität giebt, einerlei ist? Wenn er kann; so wünschte ich wol, daſs er sie hervorbrächte. Wenn er aber nicht kann; so läuft er in einem Cirkel herum, und giebt einen synonimen Ausdruck statt einer Definition.

Wie? Sollen wir aber mit diesen zwei Verhältnissen der Kontiguität und Succession zufrieden seyn, und sie für Merkmale halten, die den Begriff der Verursachung erschöpfen? O nein. Ein Ding kann an das andre grenzen, auch vor ihm vorhergehen, ohne deshalb als seine Ursache betrachtet zu werden. Es muſs noch eine nothwendige Verknüpfung mit in die Betrachtung aufgenommen werden, und dieses Verhältniſs ist von weit gröſserm Gewicht, als eins der beiden übrigen, die ich oben erwähnt habe.

Hier wende ich wieder das Objekt von allen Seiten, um die Natur dieser nothwendigen Verknüpfung zu entdecken, und die Impression oder die Impressionen aufzufinden, von denen dieser Begriff entlehnt seyn mag. Wenn ich mein Auge auf die bekannten Qualitäten der Objekte richte, so entdecke ich unmittelbar, daſs das Verhältniſs der Ursache und Wirkung ganz und gar nicht von ihnen abhängt. Wenn ich ihre Verhältnisse betrachte, so kann ich keine entdecken, als die der Kontiguität und der Succession, die ich

schon

ſchon für unvollſtändig und unbefriedigend erklärt habe. Soll die Verzweiflung an dem Erfolge mich zu dem Geſtändniſſe bringen, daſs ich hier in dem Beſitze eines Begriffs bin, vor dem keine ähnliche Impreſſion vorhergegangen iſt? Dies würde ein zu ſtarker Beweis von Leichtſinn und Unbeſtändigkeit ſeyn; da das entgegengeſetzte Princip ſchon ſo feſt gegründet iſt, daſs es gar keinen weitern Zweifel mehr zuläſst; wenigſtens ſo lange, bis wir die gegenwärtige Schwierigkeit vollſtändiger und genauer unterſucht haben.

Wir müſſen demnach gleich denen zu Werke ſchreiten, die ein Ding ſuchen, das vor ihnen verborgen iſt, und welche, wenn ſie es an dem Orte nicht finden, wo ſie es erwarteten, alle benachbarte Felder umwühlen, ohne gewiſſe Ausſicht oder Endzweck, in der Hoffnung, ihr gutes Glück werde ſie zuletzt doch zu dem leiten, was ſie ſuchen. Wir ſehen uns genöthiget, bei der Frage über die Natur dieſer nothwendigen Verknüpfung, welche in unſerm Begriffe von Urſache und Wirkung enthalten iſt, den geraden Weg zu verlaſſen, und uns zu bemühen, erſt einige andre Fragen zu beantworten, deren Unterſuchung uns vielleicht einen Wink geben kann, wie die gegenwärtige Schwierigkeit aufzuklären ſey. Von ſolchen Fragen bieten ſich mir zwei an, die ich alſo jetzt unterſuchen will, nämlich:

Erſtlich, aus welchem Grunde ſagen wir, daſs es nothwendig ſey, daſs jedes Ding, deſſen

Existenz einen Anfang hat, auch eine Ursache haben müsse?

Zweitens, weshalb schliessen wir, dass diese und jene besondern Ursachen auch nothwendigerweise diese und jene besondern Wirkungen haben müssen; und worin besteht die Natur der Schlussfolge, durch die wir von dem einen auf das andre schliessen, und die Natur des Glaubens, den wir darauf setzen?

Ich will nur noch bemerken, ehe ich weiter gehe, dass, obgleich die Begriffe der Ursache und Wirkung eben so wohl von den Impressionen der Reflexion als der Empfindnng hergenommen sind, ich doch, um der Kürze willen, gewöhnlich nur die letztern als die Quelle dieser Begriffe erwähne; ob ich gleich will, dass alles, was ich von diesen sage, auch auf jene angewandt werden möge. Leidenschaften sind so gut mit ihren Objekten und unter einander verknüpft, als äussere Körper es sind. Also muss auch dasselbige Verhältniss der Ursache und Wirkung, welches dem einen zukömmt, allen übrigen zukommen.

Drit-

Dritter Abſchnitt.

Warum eine Urſache allemal Nothwendigkeit bei ſich führe?

Um mit der erſten Frage, welche die Nothwendigkeit der Urſache betrift, den Anfang zu machen, ſo iſt es ein allgemein angenommener Grundſatz in der Philoſophie, daſs alles, was anfängt zu ſeyn, auch eine Urſache ſeines Daſeyns haben müſſe. Dieſes nimmt man gewöhnlich in allen Unterſuchungen ſchon für zugeſtanden an, ohne davon einen Beweis zu geben oder zu fordern. Man ſetzt voraus, daſs er ſich auf die Anſchauung gründe, und daſs er einer von denen Grundſätzen ſey, welche, wenn ſie auch mit dem Munde geleugnet werden, doch unmöglich von den Menſchen im Herzen ernſtlich bezweifelt werden können. Wenn wir aber dieſen Grundſatz nach dem oben erklärten Begriffe der Erkenntniſs prüfen, ſo können wir kein Merkmal einer ſolchen intuitiven Gewiſsheit in demſelben entdecken; ſondern finden im Gegentheil, daſs er von einer ſolchen Natur iſt, welche jener Art der Ueberzeugung ganz fremd iſt.

Alle Gewiſsheit entſpringt von der Vergleichung der Begriffe und von der Entdeckung ſolcher Verhältniſſe, welche ſo lange unveränderlich ſind, als die Begriffe dieſelben bleiben. Dieſe Verhält-

nisse sind: Aehnlichkeit, Proportion in Gröſse und Zahl, Grade der Qualitäten und Widerstreit; von denen keins in dem Satze enthalten ist: Alles, was einen Anfang hat, muſs auch eine Ursache seines Daseyns haben. Dieser Satz ist also anschaulich nicht gewiſs. Wenigstens müſste der, welcher seine anschauliche Gewiſsheit behaupten wollte, leugnen, daſs jene Relationen die einzigen untrüglichen Verhältnisse wären, und noch irgend eine andre Relation ausfindig machen, in welcher jener Grundsatz enthalten wäre; und wenn dies geschehen ist, dann wird es Zeit genug seyn, sie zu prüfen.

Doch hier ist ein Argument, welches auf einmal beweist, daſs der vorhergehende Satz weder intuitivisch, noch demonstrativisch gewiſs seyn kann. Wir können nämlich die Nothwendigkeit einer Ursache bei jeder neuen Existenz oder neuen Modifikation der Existenz niemals beweisen, wenn wir nicht zu gleicher Zeit die Unmöglichkeit darthun können, daſs irgend ein Ding ohne ein erzeugendes Vermögen anfangen könne zu seyn; und wenn der letztere Satz nicht bewiesen werden kann, so müssen wir auch an der Möglichkeit, je den erstern zu beweisen, verzweifeln. Daſs nun der letztere Satz eines demonstrativischen Beweises ganz unfähig sey, davon können wir uns überführen, wenn wir erwägen, daſs, da alle verschiedene Begriffe sich von einander trennen lassen, und die Begriffe von Ursache

Urſache und Wirkung offenbar verſchieden ſind, daſs es uns leicht ſeyn müſſe, eine Wirkung in dem einen Augenblicke als nichtexiſtirend, und in dem folgenden als exiſtirend zu denken, ohne mit ihm den von ihm völlig unterſchiedenen Begriff einer Urſache oder eines produktiven Vermögens zu verbinden.

Die Trennung des Begriffs einer Urſache von dem Begriffe eines Anfangs der Exiſtenz iſt alſo ſehr wohl für die Einbildungskraft möglich; und folglich iſt auch die wirkliche Trennung der Objekte in ſo weit möglich, daſs dieſelbe nichts Widerſprechendes oder Abſurdes enthält; und die Möglichkeit davon kann alſo durch ein Räſonnement aus bloſsen Begriffen nicht widerlegt werden; und ohne eine ſolche Widerlegung iſt es unmöglich, die Nothwendigkeit einer Urſache zu beweiſen.

Dieſemnach werden wir bei genauer Prüfung finden, daſs jeder Beweis, den man für die Nothwendigkeit einer Urſache bisher hervorgebracht hat, falſch und ſophiſtiſch iſt. Alle Punkte der Zeit und des Raums *), ſagen einige Philoſophen, in welchen wir annehmen können, daſs Objekte anfangen zu ſeyn, ſind an und für ſich gleich; und wenn nicht eine Urſache da iſt, welche zu einer Zeit und zu einem Orte beſonders gehört, und welche dadurch die Exiſtenz beſtimmt und fixirt, ſo muſs ſie ewig in ſuspenſo bleiben, und das Objekt kann

*) Hobbes.

kann nie anfangen zu seyn, weil nichts da ist, was sein Daseyn bestimmt. Aber ich frage: ist wol die Schwierigkeit gröfser, wenn ich annehme, Zeit und Raum werden ohne Ursache mit Objekten erfüllt, als wenn ich annehme, dafs die Existenz auf diese Art bestimmt werde? Die erste Frage, welche über diesen Gegenstand allemal entsteht, ist: ob das Ding existirt oder nicht; und die nächste: wenn und wo es anfängt zu existiren. Wenn die Wegnehmung einer Ursache in dem einen Falle ungereimt ist, so mufs sie es auch in dem andern seyn. Und wenn diese Ungereimtheit in dem einen Falle nicht ohne Beweis einleuchtet; so wird sie auch in dem andern einen erfordern. Die Ungereimtheit der einen Voraussetzung kann also immer auch als ein Beweis der Absurdität der andern gelten, weil sie beide auf Einem Grunde beruhen, und also durch eine und dieselbe Schlufsfolge stehen oder fallen müssen.

Das zweite Argument, das ich bei diesem Artikel *) gebraucht finde, führt gleiche Schwierigkeiten bei sich. Jedes Ding, sagt man, mufs eine Ursache haben; denn wenn ein Ding keine Ursache hätte, so würde es sich selber hervorbringen; das heifst, es würde existiren, ehe es existirte; welches unmöglich ist. Allein diesem Räsonnement fehlt alle Bündigkeit; denn es setzt voraus, dafs, indem wir die Ursache leugnen, wir doch noch das-

*) Von D. Clarke und andern.

dasjenige annehmen, was wir ausdrücklich leugnen, nämlich, dafs überall eine Urfache da feyn müffe, welche alsdenn für das Objekt felbft genommen werden müfste; und diefes wäre ohne Zweifel ein offenbarer Widerfpruch. Aber, wenn ich fage, dafs ein Ding hervorgebracht ift, oder, mich eigentlicher auszudrücken, dafs es die Exiftenz bekommen hat, ohne eine Urfache, fo behaupte ich nicht, dafs es felbft feine eigne Urfache fey; fondern im Gegentheil, indem ich alle äufsere Urfachen ausfchliefse, fo fchliefse ich um fo mehr (a fortiori) das Ding felbft mit aus, welches fein Dafeyn erhalten hat. Ein Ding, das ganz und gar ohne Urfache exiftirt, kann unmöglich feine eigne Urfach feyn; und wenn ihr behauptet, dafs das eine aus dem andern folge, fo fetzt ihr den eigentlichen ftreitigen Punkt voraus, und nehmt es fchon für ausgemacht an, dafs es ganz unmöglich fey, dafs ein Ding jemals anfangen könne zu feyn, ohne eine Urfache zu haben, und dafs wir, nach Ausfchliefsung des einen Erzeugungsprincips, fogleich wieder zu einem andern unfre Zuflucht nehmen müfsten.

Gerade fo verhält fichs auch mit dem dritten Beweife *), deffen man fich bedient hat, die Nothwendigkeit der Urfache darzuthun. Was ohne Urfache hervorgebracht ift, fagt man, ift durch **Nichts** hervorgebracht; oder mit andern Worten, hat nichts

*) Locke.

Nichts zu ſeiner Urſache. Nun aber kann Nichts nie eine Urſache ſeyn, eben ſo wenig, als es Etwas oder zwei rechten Winkeln gleich ſeyn kann. Durch dieſelbige unmittelbare Erkenntniſs, vermöge welcher wir wahrnehmen, daſs Nichts nicht zwei rechten Winkeln gleich ſeyn kann, oder daſs Nichts nicht Etwas iſt, nehmen wir auch wahr, daſs es nie eine Urſache ſeyn kann; und folglich müſſen wir wahrnehmen, daſs jedes Ding eine reelle Urſache ſeiner Exiſtenz haben müſſe.

Ich glaube nicht nöthig zu haben, nach dem, was in dem Vorhergehenden geſagt iſt, viel Worte anzuwenden, um die Schwäche dieſes Arguments zu zeigen. Sie gründen ſich alle auf denſelbigen Trugſchluſs, und ſtammen alle von einerlei Wendung der Gedanken ab. Es iſt genug, nur zu bemerken, daſs, wenn wir alle Urſachen ausſchlieſsen, wir ſie wirklich ausſchlieſsen, und weder Nichts, noch das Ding ſelbſt als Urſache ſeiner Exiſtenz ſetzen; und man kann daher keinen Beweis aus der Ungereimtheit dieſer Vorausſetzungen hernehmen, um die Ungereimtheit dieſer Ausſchlieſsung zu beweiſen. Wenn jedes Ding eine Urſache haben muſs, ſo folgt freilich, wenn ich alle übrigen Urſachen ausſchlieſse, daſs ich entweder das Objekt ſelbſt, oder Nichts als Urſache annehmen müſſe. Aber das iſt ja eben der ſtreitige Punkt, ob ein jedes Ding eine Urſache haben müſſe, oder nicht; und dies kann alſo, nach allen richtigen Schluſsregeln, nimmermehr ſchon für zugeſtanden angenommen werden.

Noch feichter verfahren die, welche fagen, jede Wirkung müffe ihre Urfache haben, weil fie fchon in dem Begriffe der Wirkung mit enthalten wäre. Jede Wirkung fetzt freilich nothwendigerweife eine Urfache zum Voraus; da der Ausdruck Wirkung relativ ift, deffen Korrelat eben die Urfache ift. Aber dies beweift nicht, dafs vor jedem Dinge eine Urfache vorhergehen müffe; fo wenig, als es folgt, weil jeder Ehemann eine Frau haben mufs, dafs auch jeder Mann eine Frau haben müffe. Der wahre ftatus quaeftionis ift, ob jedes Ding, das anfängt zu feyn, feine Exiftenz einer Urfache zu danken habe; und diefes, behaupte ich, ift weder durch Anfchauung, noch durch Beweife gewifs, und ich hoffe meine Behauptung durch die vorhergehenden Gründe hinlänglich bewiefen zu haben.

Wenn alfo die Meinung von der Nothwendigkeit einer Urfache bei jeder neuen Erzeugung weder von der unmittelbaren Erkenntnifs, noch von einer fcientififchen Schlufsfolge herkömmt, fo mufs fie nothwendigerweife von der Beobachtung und Erfahrung entfpringen. Die nächfte Frage wird alfo natürlicherweife feyn: Wie kann aus der Erfahrung ein folcher Grundfatz entftehen? Doch ich finde, dafs es noch beffer fey, die Frage folgendergeftalt zu beftimmen: Warum fchliefsen wir, dafs gewiffe beftimmte Urfachen auch gewiffe beftimmte Wirkungen haben müffen, und aus welchen Gründen folgern wir das

eine aus dem andern? Dieses soll der Gegenstand unsrer künftigen Untersuchung seyn. Vielleicht finden wir am Ende, daſs eine und dieselbige Antwort für beide Fragen passen wird.

Vierter Abschnitt.

Von den Theilen, woraus unsre Schlüsse über Ursache und Wirkung bestehen.

Obgleich das Gemüth bei seinen Schlüssen von Ursachen und Wirkungen seine Aussicht über solche Gegenstände hinaus ausdehnt, welche es sieht, oder im Gedächtnisse hat, so darf es sie doch nie ganz aus dem Gesichte verlieren, oder ganz allein aus seinen eignen Begriffen Schlüsse ziehen, ohne einige Impressionen, oder wenigstens einige Gedächtnisbegriffe, die so gut sind, wie Impressionen, mit den Begriffen zu verbinden. Wenn wir Wirkungen aus Ursachen folgern, so muſs die Existenz dieser Ursachen ausgemacht seyn; und hierzu haben wir nur zwei Wege, entweder die unmittelbare Wahrnehmung vermittelst des Gedächtnisses oder der Sinne, oder die Folgerung aus andern Ursachen; deren Gewiſsheit wir denn auf eben die Art wieder erforschen müssen, entweder durch eine gegenwärtige Impression oder durch einen Schluſs aus ihren Ursachen, und so fort, bis wir auf Etwas

stoſsen,

ftofsen, das wir anfchauen, oder deffen wir uns erinnern. Es ift für uns unmöglich, unfre Schlüffe bis ins Unendliche fortzufetzen; und das einzige Ding, das ihnen ein Ende machen kann, ift eine Impreffion des Gedächtniffes oder der Sinne, über welche hinaus fich weder ein Zweifel, noch eine Unterfuchung erftreckt.

Um hiervon ein Beifpiel zu geben, wähle ich einen Fall aus der Gefchichte, und erwäge, aus welchem Grunde wir ihn glauben oder verwerfen. So glauben wir, dafs Cäfar auf dem Rathhaufe an den Idibus des März getödtet worden ift; und diefes darum, weil diefes Faktum durch das einftimmige Zeugnifs der Gefchichtfchreiber beftätiget wird, welche fämmtlich diefe Begebenheit auf diefen Tag und an diefen Ort verlegen. Hier find gewiffe Zeichen und Buchftaben unferm Gedächtniffe oder unfern Sinnen gegenwärtig, von welchen wir uns ebenfalls wieder erinnern, dafs fie als Zeichen gewiffer Begriffe gebraucht werden; und diefe Begriffe waren entweder in den Gemüthern derer, welche unmittelbar bei diefer Handlung zugegen waren, und welche alfo die Begriffe geradezu von ihrer Exiftenz empfingen; oder fie kommen von dem Zeugniffe andrer her, und diefes wieder von einem andern Zeugniffe durch eine fichtbare Stufenreihe hindurch, bis wir zu folchen gelangen, welche Augenzeugen und Zufchauer der Begebenheit felbft waren. Es ift offenbar, dafs die ganze Kette von Gründen, oder die Verbindung der Urfachen

sachen und Wirkungen, sich ursprünglich auf solche Zeichen und Buchstaben gründet, welche angeschauet worden oder im Gedächtnisse gewesen sind, und dass ohne das Ansehen unsres Gedächtnisses und unsrer Sinne unsre ganze Schlussfolge schimärisch und grundlos seyn würde. Jedes Glied der Kette würde in diesem Falle an einem andern hängen, aber am Ende derselben würde nichts Festes seyn, wodurch das Ganze Haltung bekäme; und es würde folglich kein Glaube, keine Evidenz statt finden. Und dieses ist in der That der Fall bei allen hypothetischen Beweisen, oder bei Schlüssen, die sich auf Voraussetzungen gründen; es ist in ihnen weder eine gegenwärtige Impression, noch Glaube einer realen Existenz zu finden.

Ich brauche nicht zu erinnern, dass es ein ungerechter Einwurf gegen diese Lehre sey, wenn man sagt, dass wir auf unsre vorhergehenden Schlüsse oder Grundsätze unser Räsonnement bauen können, ohne auf diejenigen Impressionen Rücksicht zu nehmen, von welchen sie entstanden sind. Denn wenn man auch voraussetzt, dass diese Impressionen ganz aus dem Gedächtnisse verloschen sind, so kann die Ueberzeugung, die sie hervorbringen, immer bleiben; aber es bleibt doch gleichwol wahr, dass alle Schlüsse über Ursachen und Wirkungen ursprünglich von einer Impression entstanden sind; gerade wie die Ueberzeugung einer Demonstration allemal von einer Vergleichung der Begriffe herrührt, wenn gleich diese Ueberzeugung noch

fort-

fortdauert, wenn die Vergleichung fchon vergeffen ift.

Fünfter Abfchnitt.

Von den Impreffionen der Sinne und des Gedächtniffes.

Bei der urfachlichen Verknüpfung gebraucht alfo unfer Verftand Materialien von vermifchter und heterogener Natur, zwifchen welchen, wenn fie gleich verbunden find, doch ein wefentlicher Unterfchied ftatt findet. Alle unfre Beweisgründe über Urfachen und Wirkungen beftehen erftlich aus einer Impreffion des Gedächtniffes oder der Sinne, und zweitens aus einem Begriffe desjenigen exiftirenden Dinges, welches das Objekt der Impreffion hervorbringt, oder durch daffelbe hervorgebracht ift. Wir haben alfo hier drei Stücke zu erörtern, nämlich: erftlich die urfprüngliche Impreffion; zweitens den Uebergang zu dem Begriffe der damit verknüpften Urfache oder Wirkung; drittens die Natur und Befchaffenheiten diefes Begriffs.

Was nun diejenigen Impreffionen anbetrift, welche von den Sinnen entftehen, fo ift, nach meiner Meinung, ihre letzte Urfache für die menfchliche Vernunft ganz unerklärbar, und es ift völlig unmöglich, mit Gewifsheit zu entfcheiden,

ob

ob ſie unmittelbar von den Objekten ſelbſt, oder von der eignen ſchaffenden Kraft des Gemüths, oder von dem Urheber unſres Weſens herrühren. Doch es gehört auch dergleichen Frage überall nicht zu unſerm gegenwärtigen Zwecke. Wir können Schlüſſe aus dem Zuſammenhange unſrer Wahrnehmungen ziehen, ob ſie wahr oder falſch ſind; ob ſie uns die Natur gehörig darſtellen, oder ob es bloſse Sinnentäuſchungen ſind.

Wenn wir den charakteriſtiſchen Unterſchied zwiſchen dem Gedächtniſſe und der Einbildungskraft ſuchen, ſo müſſen wir unmittelbar wahrnehmen, daſs er nicht in den einfachen Begriffen liegen kann, welche uns daſſelbe darſtellt; indem dieſe Vermögen beide ihre einfachen Begriffe von den Impreſſionen entlehnen, und beide nie über die urſprünglichen Wahrnehmungen hinauskommen können. Eben ſo ſind auch dieſe Vermögen nicht durch die Anordnung ihrer komplexen Begriffe von einander unterſchieden. Denn ob es gleich eine beſondere Eigenſchaft des Gedächtniſſes iſt, die urſprüngliche Ordnung und Stellung ſeiner Begriffe beizubehalten, da die Einbildungskraft ſie nach Gefallen verſetzt und verändert; ſo iſt doch dieſer Unterſchied noch nicht hinreichend, ſie in ihren Wirkungen zu unterſcheiden, oder zu machen, daſs wir wiſſen könnten, von welcher Kraft der eine oder der andre Begriff herkäme; denn es iſt unmöglich, die vergangenen Vorſtellungen zurückzurufen, in der Abſicht, ſie mit unſern gegen-

wärtigen

wärtigen Begriffen zu vergleichen, und zu fehen, ob ihre Anordnung genau diefelbige fey. Da nun das Gedächtnifs weder durch die Ordnung feiner komplexen, noch durch die Natur feiner einfachen Begriffe unterfchieden werden kann; fo folgt, dafs der Unterfchied deffelben und der Einbildungskraft in feiner gröfsern Stärke und Lebhaftigkeit liegen müffe. Ein Menfch kann einer vergangenen Reihe von Begebenheiten mit feiner Phantafie nachhängen; und es würde keine Möglichkeit da feyn, fie von der Erinnerung einer ähnlichen Art zu unterfcheiden, wenn nicht die Begriffe der Einbildung fchwächer und dunkler wären. Es ereignet fich oft, dafs, wenn zwei Menfchen bei ein und eben derfelben Handlung zugegen gewefen find, der eine fich derfelben weit beffer erinnert, als der andere, und dafs er die gröfsten Schwierigkeiten findet, feinem Begleiter die Begebenheit wieder ins Gedächtnifs zurückzubringen. Er geht verfchiedene Umftände durch; umfonft! er erinnert ihn an Zeit, Ort, Gefellfchaft, an das, was gefprochen und an allen Seiten gethan wurde; bis er zuletzt auf einen glücklichen Umftand trift, welcher das Ganze wieder erweckt, und feinem Freunde die vollkommne Erinnerung an alle Umftände verfchafft. Hier empfängt die Perfon, welche etwas vergeffen hat, zuerft von der Erzählung des andern, alle Begriffe wieder mit denfelbigen Umftänden der Zeit und des Orts; aber fie betrachtet fie doch als blofse Dichtungen der Imagination.

Allein

Allein ſobald der Umſtand erwähnt iſt, der ſein Gedächtniſs trift, ſo erſcheinen dieſelbigen Begriffe ſogleich in einem neuen Lichte, und erregen gewiſſermaſsen ein ganz verſchiedenes Gefühl, als vorher mit ihnen verbunden war. Ohne irgend eine andre Veränderung, als die des Gefühls, werden ſie unmittelbar Vorſtellungen des Gedächtniſſes, und werden als ſolche anerkannt.

Da alſo die Einbildungskraft alle die Objekte darſtellen kann, welche uns das Gedächtniſs giebt, und dieſe beiden Vermögen ſich blos durch das verſchiedene Gefühl, welches mit den dargeſtellten Begriffen verbunden iſt, unterſcheiden; ſo müſſen wir nothwendig die Natur dieſes Gefühls erwägen. Und hier, glaube ich, wird ein jeder leicht mit mir einig ſeyn, daſs die Begriffe des Gedächtniſſes weit ſtärker und lebhafter ſind, als die Begriffe der Phantaſie. Ein Mahler, der die Abſicht hätte, eine Leidenſchaft oder irgend eine Gemüthsbewegung darzuſtellen, würde ſich bemühen, den Anblick einer Perſon zu erlangen, die in einer ähnlichen Bewegung begriffen wäre, um ſeine Begriffe zu beleben und ihnen eine Stärke und Lebhaftigkeit zu verſchaffen, die alles übertrift, was man in bloſsen Dichtungen der Einbildungskraft findet. Je neuer das Andenken an die Sache iſt, deſto klärer iſt der Begriff davon; und wenn man nach einem langen Zwiſchenraume die wirkliche Anſchauung des Objekts mit ſeinem Begriffe vergleichen wollte, ſo würde man allemal finden, daſs

der

der Begriff viel verlohren, wo nicht gar ganz ausgelöſcht ſey. Wir ſind oft in Abſicht auf die Gedächtniſsbegriffe, wenn ſie anfangen ſchwach und dunkel zu werden, zweifelhaft; und kommen in Verlegenheit, wenn wir beſtimmen ſollen, ob ein Bild von der Phantaſie oder dem Gedächtniſſe herrühre, wenn es nicht mit ſo lebhaften Farben gezeichnet iſt, daſs man das letztere Vermögen leicht dadurch unterſcheiden kann. Ich glaube, ſagt man alsdenn, daſs ich mich an einen ſolchen Vorfall erinnere, aber ich weiſs es nicht gewiſs. Die Länge der Zeit hat es gröſstentheils meinem Gedächtniſſe wieder entnommen, und läſst mich daher ungewiſs, ob es eine bloſse Frucht meiner Phantaſie ſey, oder nicht.

So wie nun ein Begriff des Gedächtniſſes nach und nach ſeine Stärke und Lebhaftigkeit verlieren, und bis zu einem ſolchen Grade herabſinken kann, daſs man ihn für einen Begriff der Einbildungskraft hält; ſo kann auf der andern Seite auch ein Begriff der Einbildungskraft eine ſolche Stärke und Lebhaftigkeit erhalten, daſs er für einen Gedächtniſsbegriff paſſirt, und auf den Glauben und die Urtheilskraft gerade dieſelbigen Wirkungen nachmacht. Dieſer Fall trift bei den Lügnern ein, welche durch die öftere Wiederholung ihrer Lügen ſie zuletzt ſelbſt für Realitäten halten, und ſich ihrer als ſolcher erinnern; Gewohnheit und Fertigkeit haben in dieſem Falle, ſo wie in vielen andern, denſelbigen Einfluſs auf das Gemüth, als die

Natur felbft, und prägen den Begriff mit eben fo grofser Stärke und Lebhaftigkeit in die Seele.

So fcheint es, als ob der Glaube oder der Beifall, welcher Sinne und Gedächtnifs ftets begleitet, nichts fey, als die Lebhaftigkeit folcher Vorftellungen, die in ihnen gegenwärtig find, und dafs fie diefes allein von Einbildungen unterfcheidet. Glauben heifst in diefem Falle fo viel, als eine unmittelbare Impreffion der Sinne, oder die Wiederholung diefer Impreffion im Gedächtniffe fühlen. Allein die Stärke und Lebhaftigkeit der Wahrnehmung ift es, welche die erfte Handlung der Urtheilskraft möglich macht, und den Grund zu denen Schlüffen legt, welche wir darauf bauen, wenn wir das Verhältnifs der Urfache und Wirkung verfolgen.

Sechfter Abfchnitt.

Von der Folgerung, welche von der Impreffion auf den Begriff gefchieht.

Es ift leicht zu merken, dafs bei der Verfolgung diefer Relation der Schlufs, den wir von der Urfache auf die Wirkung machen, nicht blos von dem Ueberblicke der einzelnen Gegenftände herkomme, noch auch von einer vollkommnen Einficht in ihr Wefen, die den Grund der gegenfeitigen

gen Abhängigkeit entdeckt. Es giebt kein einziges Objekt, welches die Exiſtenz eines andern in ſich ſchlöſſe, wenn wir dieſe Objekte an und für ſich ſelbſt betrachten, und nicht auf die Begriffe ſehen, welche wir von ihnen formiren. Solch ein Schluſs würde ein Wiſſen andeuten, und vorausſetzen, daſs ein abſoluter Widerſpruch, eine Unmöglichkeit da wäre, etwas andres zu denken. Da aber alle unterſchiedene Begriffe auch wirklich unterſchieden werden können, ſo iſt es offenbar, daſs es keine Unmöglichkeit dieſer Art ſeyn kann. Wenn wir von einer gegenwärtigen Impreſſion zu dem Begriffe eines Objekts übergehen, ſo iſt es möglich, daſs wir den Begriff von der Impreſſion abgeſondert, und einen andern Begriff an deren Stelle geſetzt haben.

Es iſt alſo ganz allein die Erfahrung, vermittelſt welcher wir von der Exiſtenz des einen Objekts auf die Exiſtenz eines andern ſchlieſsen können. Die Natur der Erfahrung iſt aber ſo beſchaffen. Wir erinnern uns an viele Beiſpiele gewiſſer Gegenſtände einer Art, welche wirklich geweſen ſind; und dann erinnern wir uns auch, daſs gewiſſe Gegenſtände einer andern Art jene allemal begleitet haben, und in Abſicht auf ſie in gleicher Ordnung der Kontiguität und Succeſſion geweſen ſind. So erinnern wir uns, die Art von Gegenſtänden öfters geſehen zu haben, welche wir Feuer nennen, und zugleich die Art von Empfindung gefühlt zu haben, welche wir Hitze nennen. Wir

erinnern uns ferner, dass sie in allen Beispielen in einer beständigen Verbindung waren. Ohne weitere Umstände nennen wir also das Eine Ursache, und das Andre Wirkung, und schliessen von der Existenz des einen auf die Existenz des andern. In allen den Fällen, aus welchen wir die Verbindung der besondern Ursachen und Wirkungen lernen, sind so wohl die Ursachen, als die Wirkungen durch die Sinne wahrgenommen worden, und man hat sich ihrer erinnert: aber in allen Fällen, wo wir auf sie schliessen, ist nur eins von beiden wahrgenommen oder ins Gedächtniss gebracht worden, und das andre wird, der vergangenen Erfahrung gemäs, ergänzt.

So haben wir nach und nach unvermerkt ein neues Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung entdeckt, da wir es am wenigsten erwarteten, und uns ganz und gar mit einer andern Materie beschäftigten. Dieses Verhältniss ist ihre beständige Verbindung. Kontiguität und Succession können uns noch kein genugsames Recht geben, von zwei Objekten auszusagen, dass sie sich wie Ursache und Wirkung verhalten, wenn wir nicht wahrnehmen, dass diese zwei Verhältnisse in vielen Fällen bleiben. Wir können nun den Vortheil sehen, den es uns gebracht hat, dass wir den geraden Weg, dieses Verhältniss zu erklären, verlassen haben, um die Natur jener nothwendigen Verknüpfung zu entdecken, welche einen so wesentlichen Theil desselben ausmacht. Es ist nun schon Hoffnung da, dass

wir

wir auf dieſe Art zuletzt unſer vorgeſetztes Ziel erreichen werden; wiewol, die Wahrheit zu ſagen, dieſes neuentdeckte Verhältniſs einer beſtändigen Verbindung uns auf unſerm Wege nur ſehr wenig vorwärts zu bringen ſcheint. Denn wir lernen daraus nichts mehr, als daſs gleiche Objekte auch immer in gleichen Verhältniſſen der Kontiguität und Succeſſion ſtehen; und es ſcheint, wenigſtens beim erſten Anblicke, ganz evident, daſs wir hierdurch niemals einen neuen Begriff entdecken können, und daſs wir hierdurch die Objekte in unſrer Erkenntniſs zwar vervielfältigen, aber ihnen keine neuen Prädikate verſchaffen. Es iſt ein richtiger Gedanke, daſs, was wir nicht von einem Objekte lernen können, das können wir auch niemals von hunderten lernen, wenn ſie alle von eben der Art, und einander in allen Umſtänden vollkommen ähnlich ſind. So wie uns unſre Sinne in einem individuellen Falle zwei Körper, oder Bewegungen, oder Beſchaffenheiten in gewiſſen Verhältniſſen der Succeſſion und Kontiguität zeigen, ſo ſtellt uns unſer Gedächtniſs nur eine groſse Menge von Beiſpielen dar, wo wir allemal gleiche Körper, gleiche Bewegungen oder gleiche Beſchaffenheiten in gleichen Verhältniſſen finden. Von der bloſsen Wiederholung einer vergangenen Impreſſion, und wenn ſie auch bis ins Unendliche fortgeſetzt würde, kann doch niemals ein neuer urſprünglicher Begriff entſtehen, wie der von einer nothwendigen Verknüpfung iſt; und die gröſste Zahl der Impreſſionen bringt in dieſem

ſem Falle keine gröſsere Wirkung hervor, als wenn wir uns nur auf eine einzige einſchränkten. Allein obgleich dieſe Schluſsfolge gerecht und einleuchtend zu ſeyn ſcheint, ſo wollen wir doch, weil es thöricht ſeyn würde, ſchon ſo früh zu verzweifeln, den Lauf unſrer Unterſuchung fortſetzen; und wenn wir finden, daſs wir nach der Entdeckung einer beſtändigen Verbindung gewiſſer Objekte allemal von dem einen auf das andre ſchlieſsen, ſo wollen wir ſodann die Natur dieſer Schluſsfolge und des Ueberganges zu dem Begriffe unterſuchen. Vielleicht ergiebt ſichs am Ende, daſs die nothwendige Verknüpfung von dem Schluſſe abhängt, anſtatt daſs die Schlüſſe von der nothwendigen Verknüpfung abhängen ſollten.

Da es nun klar iſt, daſs der Uebergang von einer Impreſſion, die dem Gedächtniſſe oder den Sinnen gegenwärtig iſt, zu dem Begriffe eines Objekts, welches wir Urſache oder Wirkung nennen, ſich auf vergangene Erfahrung und auf unſre Erinnerung ihrer beſtändigen Verbindung gründet, ſo iſt die nächſte Frage: Ob die Erfahrung dieſen Begriff vermittelſt des Verſtandes oder der Einbildungskraft erzeugt; ob wir durch Vernunft beſtimmt werden, dieſen Uebergang zu machen, oder durch eine gewiſſe Verknüpfung und ein gewiſſes Verhältniſs der Wahrnehmungen. Wenn uns die Vernunft beſtimmte, ſo müſste ſie nach folgendem Grundſatze verfahren: daſs die Fälle, von denen wir noch keine Er-

fah-

fahrung gehabt haben, denen ähnlich ſeyn müſſen, welche wir erfahren haben, und daſs der Lauf der Natur immer gleichförmig derſelbe bleibe. Um alſo dieſe Materie aufzuklären, ſo laſst uns alle die Gründe betrachten, auf welche ſich ein ſolcher Satz gründen kann; und da dieſe Gründe entweder ein Wiſſen oder eine Wahrſcheinlichkeit zum Zwecke haben, ſo laſst uns unſer Auge auf dieſe Grade der Evidenz richten, und ſehen, ob ſie uns eine Konkluſion von dieſer Natur gewähren.

Unſer vorhergegangenes Räſonnement wird uns leicht überzeugen, daſs es keine demonſtrativen Beweiſe geben könne, um darzuthun, daſs ſolche Begebenheiten, von denen wir noch keine Erfahrung gehabt haben, denen ähnlich ſind, welche wir erfahren haben. Wir können uns wenigſtens einen Wechſel in dem Laufe der Natur denken; welches hinlänglich beweiſt, daſs eine umgekehrte Ordnung der Begebenheiten nicht abſolut unmöglich ſey. Wenn man ſich einen klaren Begriff von einem Dinge machen kann, ſo iſt dieſes ein unleugbarer Beweis für ſeine Möglichkeit, und iſt ganz allein ſchon eine Widerlegung jeder vermeinten Demonſtration dagegen.

Wahrſcheinlichkeit, da ſie gar nicht die Verhältniſſe der Begriffe, als ſolche betrachtet, entdeckt, ſondern nur die Verhältniſſe der Objekte, muſs ſich allemal in gewiſſer Rückſicht auf die

Im-

Impreſſionen unſres Gedächtniſſes und unſrer Sinne, und in gewiſſer Rückſicht auf unſre Begriffe gründen. Wenn nicht eine ſolche Miſchung von Impreſſionen in unſern wahrſcheinlichen Schlüſſen wäre, ſo würde die Konkluſion ganz ſchimäriſch feyn. Und wenn keine Begriffe dabei wären, ſo würde die Handlung des Gemüths, wodurch ſie die Verhältniſſe betrachtet, eigentlich zu reden, nicht Vernunfterkenntniſs, ſondern bloſse äuſsere Empfindung oder höchſtens Sinnenerkenntniſs ſeyn. Es iſt alſo nothwendig, daſs in allen wahrſcheinlichen Schlüſſen Etwas dem Gemüthe unmittelbar gegenwärtig ſeyn müſſe, das entweder mit den Sinnen angeſchauet oder mit dem Gedächtniſſe vorgeſtellt wird; und von dieſem ſchlieſsen wir dann auf Etwas, das damit verknüpft iſt, das weder in den Sinnen, noch in dem Gedächtniſſe iſt.

Die einzige Verknüpfung oder das einzige Verhältniſs der Objekte, welches uns über die unmittelbaren Impreſſionen unſres Gedächtniſſes und unſrer Sinne hinaus bringen kann, iſt das Verhältniſs der Urſache und Wirkung; und dieſes deshalb, weil es das Einzige iſt, wodurch wir mit Grunde von einem Objekte auf das andre ſchlieſsen können. Der Begriff der Urſache und Wirkung ſtammt aber von der E r f a h r u n g ab, welche uns belehrt, daſs gewiſſe beſtimmte Gegenſtände in allen vergangenen Fällen beſtändig mit einander verbunden geweſen ſind: Und ſobald daher ein Ding, das einem von dieſen ähnlich iſt, als mittelbar durch ſeine Impreſ-

preffion gegenwärtig gefetzt wird, fo fchliefsen wir von der Wirklichkeit des einen ähnlichen auf das, was es gewöhnlich begleitet. Nach einer folchen Darftellung der Dinge, die, wie ich glaube, in allen Stücken gewifs und unbezweifelt ift, gründet fich die Wahrfcheinlichkeit auf eine vorausgefetzte Aehnlichkeit zwifchen folchen Dingen, wovon wir fchon Erfahrung gehabt haben, und folchen, von welchen wir noch keine gehabt haben, und es ift daher unmöglich, dafs die Vorausfetzung einer folchen Aehnlichkeit auf der Wahrfcheinlichkeit felbft beruhen follte. Denn ein und daffelbige Princip kann nicht zugleich beides Urfache und Wirkung eines andern feyn; und diefes ift vielleicht der einzige Satz in Anfehung diefes Verhältniffes, welcher entweder eine augenfcheinliche, oder demonftrativifche Gewifsheit hat.

Sollte jemand diefen Beweis verachten und behaupten wollen, dafs alle unfre Schlüffe von Urfache und Wirkung auf gründlichem Räfonnement beruheten, ohne zu beftimmen, ob es von demonftrativifchen oder wahrfcheinlichen Gründen bewirkt werde: fo wünfche ich nun, dafs man jenes gründliche und fefte Räfonnement hervorbringen und es unfrer Prüfung unterwerfen möge. Vielleicht fagt man, dafs wir nach der Erfahrung einer beftändigen Verknüpfung gewiffer Objekte auf folgende Art fchliefsen: Man hat immer gefunden, dafs diefes oder jenes Ding ein andres hervorgebracht hat. Es ift aber unmöglich, dafs es diefe Wirkung haben

haben könnte, wenn es nicht mit einer hervorbringenden Kraft versehen wäre. Die Kraft schliesst aber jederzeit die Wirkung in sich, und die Kraft ist also ein hinreichender Grund, einen Schluss von der Existenz eines Objekts auf dasjenige zu machen, welches jenes gewöhnlich begleitet. Die ehemalige Hervorbringung setzt eine Kraft voraus: die Kraft setzt eine neue Hervorbringung voraus; und die neue Hervorbringung ist es eben, die wir aus der Kraft und der vergangenen Hervorbringung folgern.

Ich könnte die Schwäche dieser Schlussfolge sehr leicht zeigen, wenn ich von denen Bemerkungen Gebrauch machen wollte, die ich schon gemacht habe, dass der Begriff der Hervorbringung einerlei ist mit dem Begriffe der Verursachung, und dass kein wirkliches Ding gewiss und demonstrativisch die Kraft eines andern Objektes in sich schliesst; oder wenn es sich schickte, das hier zum Voraus anzuwenden, was ich in der Folge von dem Begriffe der Kraft und der Wirksamkeit sagen werde. Aber da es scheinen möchte, als ob eine solche Art zu verfahren entweder mein System schwächen würde, wenn ich einen Theil desselben auf den andern stützte, oder eine Unordnung in meine Gedankenreihe bringen würde, so will ich mich bemühen, meine gegenwärtige Behauptung ohne eine solche Hülfe festzustellen.

Es soll also einmal einen Augenblick gelten, dass die Hervorbringung eines Dinges durch ein andres

dres in jedem einzelnen Falle eine Kraft vorausſetzt, und daſs dieſe Kraft mit ihrer Wirkung verknüpft iſt. Allein, da ich ſchon bewieſen habe, daſs die Kraft nicht in den empfindbaren Beſchaffenheiten der Urſache liegt; und da wir blos die empfindbaren oder ſinnlichen Eigenſchaften uns vorſtellen können; ſo frage ich, mit welchem Rechte ihr nun in andern Fällen annehmt, daſs, ſobald nur dieſe Eigenſchaften wieder erſcheinen, auch dieſelbige Kraft da ſeyn müſſe? Eure Berufung auf die vergangene Erfahrung entſcheidet in dieſem Falle nichts; und kann höchſtens nur ſo viel beweiſen, daſs daſſelbige Ding, welches ein andres hervorbrachte, zu jener Zeit auch mit einer ſolchen Kraft verſehen war; aber ſie kann niemals beweiſen, daſs dieſelbige Kraft in demſelbigen Dinge oder derſelbigen Sammlung ſinnlicher Eigenſchaften immer ſeyn müſste; und noch viel weniger, daſs eine gleiche Kraft auch jederzeit mit gleichen ſinnlichen Eigenſchaften verknüpft ſeyn müſſe. Sollte man ſagen, daſs wir es eben durch Erfahrung lernten, daſs dieſelbige Kraft auch immer mit demſelben Objekte vereinigt bliebe, und daſs gleiche Objekte auch ſtets mit gleichen Kräften verſehen wären, ſo möchte ich wol meine Frage erneuern, wie wir von dieſer Erfahrung eine Konkluſion formiren können, die über die bisherigen Fälle, welche wir erfahren haben, hinausgeht? Beantwortet ihr dieſe Frage wieder auf die Art, wie die vorige, ſo

giebt

giebt eure Antwort wieder Gelegenheit zu einer neuen Frage derfelben Art, und fo ins Unendliche; welches deutlich beweifet, dafs die vorhergehende Schlufsfolge keinen gehörigen Grund gehabt hat.

So verläfst uns nicht nur unfre Vernunft, wenn wir durch fie allein den letzten Grund jener Verknüpfung zwifchen Urfachen und Wirkungen entdecken wollen; fondern felbft, nachdem die Erfahrung uns ihre beftändige Verbindung gelehrt hat, ift es noch unmöglich, uns durch unfre Vernunft eine befriedigende Antwort auf die Frage zu geben, mit welchem Rechte wir diefe Erfahrung über folche einzelne Fälle hinaus ausdehnen können, welche bisher von uns beobachtet find. Wir fetzen voraus, find aber nie im Stande, es zu beweifen, dafs eine Aehnlichkeit zwifchen folchen Objekten fey, die wir erfahren haben, und folchen, welche von uns noch nicht durch Erfahrung entdeckt find.

Wir haben fchon gewiffer Verhältniffe Erwähnung gethan, welche uns von einem Gegenftande zum andern leiten, obfchon kein Grund in der Vernunft entdeckt werden kann, wodurch wir zu einem folchen Uebergange befugt würden; und wir können es als eine allgemeine Regel feftfetzen, dafs, wo das Gemüth beftändig und gleichförmig, ohne einen Vernunftgrund zu haben, einen Uebergang macht, da mufs es von diefen Verhältniffen beftimmt werden. Nun ift diefes hier gerade der Fall. Die Vernunft kann uns niemals die Verknüpfung des

einen

einen Dinges mit dem andern erklären, wenn man auch gleich die Erfahrung und die Beobachtung ihres beſtändigen Beiſammenſeyns in allen vorigen Fällen mit zu Hülfe nimmt. Wenn alſo das Gemüth dennoch von dem Begriffe oder der Impreſſion des einen Objekts zu dem Begriffe eines andern oder zu dem Glauben, daſs ein andres wirklich ſeyn werde, übergeht, ſo wird es nicht durch Vernunft beſtimmt, ſondern durch gewiſſe Principien, welche die Begriffe dieſer Objekte mit einander verbinden und ſie in der Imagination vereinigen. Wären die Begriffe in der Phantaſie nicht mehr vereiniget, als es die Objekte dem Verſtande zu ſeyn ſcheinen, ſo könnten wir weder einen Schluſs von den Urſachen auf die Wirkungen machen, noch irgend einer Erfahrung Glauben beimeſſen. Der Schluſs beruht alſo allein auf der Vereinigung der Begriffe.

Die Gründe der Vereinigung unter den Begriffen habe ich oben auf drei Hauptprincipien gebracht, und meine Behauptung ging dahin, daſs der Begriff oder die Impreſſion eines Dinges natürlicherweiſe auf den Begriff eines andern Dinges führt, das mit jenem ähnlich iſt, oder an daſſelbe grenzt, oder mit ihm verknüpft iſt. Ich gebe zu, daſs dieſe Principien weder die untrüglichen noch einzigen Urſachen einer Vereinigung unter den Begriffen ſind. Sie ſind nicht untrüglich. Denn man kann eine Zeitlang ſeine Aufmerkſamkeit auf ein Ding richten, ohne daſs dieſes auf ein andres führte. Sie ſind nicht die einzigen. Denn die Gedanken

danken ſchweifen offenbar öfters ohne alle Regeln umher, laufen von dem Himmel zur Erde, von dem einen Ende der Schöpfung bis zu dem andern, ohne einige gewiſſe Regel oder Ordnung. Aber ob ich gleich dieſe Schwäche in dieſen drei Verhältniſſen und dieſe Unregelmäſsigkeit in der Einbildungskraft eingeſtehe; ſo behaupte ich dennoch, daſs die einzigen allgemeinen Geſetze, welche die Begriffe aſſociiren, dieſe drei ſind, nämlich Aehnlichkeit, Aneinandergrenzung in Zeit und Raum, und die urſachliche Verknüpfung.

Es findet ſich in der That ein Geſetz der Vereinigung der Begriffe, welches beim erſten Anblicke als von jenen verſchieden angeſehen werden kann; aber man wird bald finden, daſs es im Grunde doch von ihnen abhängt. Wenn man in der Erfahrung findet, daſs jedes Individuum einer gewiſſen Art von Dingen beſtändig mit einem Individuo andrer Art vereinigt iſt, ſo führt die Erſcheinung des einen Gegenſtandes die Gedanken natürlich auf das, was ihn ſtets begleitet. Wenn z. E. ein gewiſſer Begriff an ein gewiſſes beſtimmtes Wort gebunden iſt, ſo darf man nur dieſes Wort hören, um ſogleich auch den korreſpondirenden Begriff zu erlangen, und es wird der Seele, auch wenn ſie alle Kräfte anwendet, kaum möglich ſeyn, dieſen Uebergang zu verhindern. In dieſem Falle iſt es nicht abſolut nothwendig, daſs man, wenn man dieſes oder jenes Wort hört, an eine vergangene Erfahrung denken müſste, um zu erfahren, welcher Begriff gewöhn-

licher-

licherweife mit dem Schalle verknüpft gewefen ift. Die Imagination erfetzt hier von felbft die Stelle der Reflexion, und ift fo fehr daran gewöhnt, von dem Worte zum Begriffe überzugehen, dafs nicht ein Augenblick zwifchen dem Hören des einen und dem Denken des andern verfliefst.

Aber ob ich diefes gleich für einen wahren Grund der Vergefellfchaftung der Begriffe erkenne, fo behaupte ich doch, dafs er mit dem Grunde der urfachlichen Verknüpfung einerlei, und zwar in allen unfern Denken ein recht wefentliches Stück diefes Verhältniffes fey. Wir haben keinen andern Begriff von Urfache und Wirkung, als den, dafs gewiffe Objekte allemal zufammen verbunden gewefen, und dafs fie in allen bisherigen Fällen als unzertrennlich bei einander gefunden worden find. Den Grund diefer Verbindung können wir nicht erklären. Wir nehmen blos die Sache felbft wahr, und finden allemal, dafs die Dinge, wenn fie ftets als verbunden angetroffen werden, eine Vereinigung in der Imagination erlangen. Wenn die Impreffion eines Dinges fich darftellt, fo bilden wir unmittelbar den Begriff des Gegenftandes, der fie gewöhnlich begleitet; und wir können folglich diefes als einen Theil der Definition einer Meinung oder eines Glaubens feftfetzen, dafs er ein Begriff fey, der mit einer gegenwärtigen Impreffion in Verhältnifs ftehe, oder mit ihr vergefellfchaftet fey.

Ob

Ob also gleich die Verursachung eine philosophische Relation ist, und das Verhältniss der Kontiguität und Succession mit in sich schliesst, so ist sie es doch nur in so fern, als sie eine natürliche Relation ist, und eine Vereinigung unter den Begriffen hervorbringt, damit wir im Stande seyn mögen, über sie zu denken, oder Schlüsse darauf zu gründen.

Siebenter Abschnitt.

Von der Natur des Begriffs oder des Glaubens *).

Der Begriff eines Dinges ist ein wesentlicher Theil von dem Glauben an dasselbige, aber er macht ihn nicht ganz aus. Wir denken auch viele Dinge, welche wir nicht glauben. Um also die Natur des Glaubens, oder die Eigenschaften solcher Begriffe, die uns zum Beifall bestimmen, noch mehr

*) Es soll in diesem Abschnitte untersucht werden, woher es komme, dass wir glauben, dass einem Begriffe, der in unserm Vorstellungsvermögen mit einer Impression verbunden ist, ein Objekt korrespondire, da wir es doch nicht durch eine Impression erkannt haben. (A. d. U.)

mehr zu entdecken, fo lafst uns folgende Betrachtungen erwägen.

Es ift offenbar, dafs alle Schlüffe von Urfachen und Wirkungen in Sätzen endigen, welche Erfahrungsgegenftände betreffen; d. h. fie betreffen die Exiftenz der Dinge oder ihrer Eigenfchaften. Es ift demnach ferner offenbar, dafs der Begriff der Exiftenz von dem Begriffe eines Dinges gar nicht verfchieden ift, und dafs, wenn wir nach der fimpeln Vorftellung eines Dinges uns daffelbe noch als exiftirend denken wollen, wir in der That mit dem erften Begriffe gar keine Vermehrung oder Aenderung vornehmen. So, wenn wir fagen, Gott exiftirt, formiren wir blos den Begriff eines folchen Wefens, als wir es uns vorftellen; und die Exiftenz, welche wir ihm beilegen, wird nicht als ein befonderer Begriff gedacht, welchen wir noch zu dem Begriffe feiner übrigen Eigenfchaften hinzufügten, und den wir wieder wegnehmen und von ihnen trennen könnten. Aber ich gehe noch weiter; und nicht zufrieden mit der Behauptung, dafs der Begriff der Exiftenz eines Dinges keine Vermehrung des fimpeln Begriffs deffelben ift, behaupte ich auch noch, dafs der Glaube der Exiftenz keine neuen Begriffe zu folchen hinzufügt, welche den Begriff des Objekts ausmachen. Wenn ich an Gott denke, wenn ich ihn als exiftirend denke, und wenn ich glaube, dafs er exiftirt, fo wird mein Begriff von ihm weder vermehrt noch vermindert. Aber da es ganz gewifs ift, dafs ein grofser Unter-

ſchied zwiſchen der ſimpeln Vorſtellung der Exiſtenz eines Objekts und dem Glauben an dieſelbe iſt, und da dieſer Unterſchied nicht in den Theilen oder in der Zuſammenſetzung des Begriffs liegt, den wir uns vorſtellen; ſo folgt, daſs er in der Art liegen müſſe, in welcher wir uns ihn vorſtellen.

Man ſetze, daſs jemand bei mir ſey, welcher Sätze vorbringt, denen ich nicht beiſtimme, daſs Cäſar im Bette geſtorben ſey, daſs Silber ſich leichter ſchmelzen laſſe, als Blei, oder daſs Queckſilber ſchwerer ſey, als Gold; ſo iſt offenbar, daſs ich, ohnerachtet meiner Ungläubigkeit, ſeine Meinung doch vollkommen verſtehe, und alle die Begriffe bilde, die er bildet. Meine Einbildungskraft iſt mit denſelbigen Kräften verſehen, als die ſeinige; und es iſt ihm nicht möglich, einen Begriff zu denken, den ich nicht auch denken könnte; oder Begriffe zuſammen zu verbinden, die ich nicht auch verbinden könnte. Ich frage alſo: Worin beſteht nun der Unterſchied zwiſchen dem Glauben und Nichtglauben eines Satzes? In Anſehung ſolcher Sätze, die durch Anſchauung oder Demonſtration erwieſen werden, iſt die Antwort leicht. In dieſem Falle denkt die Perſon, welche Beifall giebt, nicht nur die Begriffe dem Satze gemäs, ſondern ſie wird auch nothwendigerweiſe beſtimmt, ſie gerade ſo und nicht anders zu denken, entweder unmittelbar oder durch die Vermittelung andrer Begriffe.

Alles, was ungereimt iſt, iſt auch unverſtändlich, und es iſt auch der Einbildungskraft ganz unmöglich, ein Ding ſich vorzuſtellen, das einer Demonſtration gerade widerſpricht. Aber da in ſolchen Schlüſſen, die auf der urſachlichen Verknüpfung beruhen und Erfahrungsgegenſtände betreffen, dieſe abſolute Nothwendigkeit nicht ſtatt finden kann, und die Imagination die Freiheit hat, ſich beide Seiten der Frage vorzuſtellen, ſo frage ich noch einmal: Worin beſteht der Unterſchied zwiſchen dem Unglauben und dem Glauben? da in beiden Fällen die Vorſtellung des Begriffs gleich möglich und gleich nothwendig iſt?

Es würde keine befriedigende Antwort ſeyn, wenn man ſagen wollte, daſs eine Perſon, die euren Sätzen keinen Beifall giebt, ſich unmittelbar, nachdem ſie das Ding mit euch auf einerlei Art gedacht, das Ding wieder anders vorſtelle, und einen verſchiedenen Begriff davon habe. Dieſe Antwort befriedigt nicht; nicht, weil ſie etwas Falſches enthält, ſondern weil ſie die Wahrheit nicht ganz entdeckt. Es iſt offenbar, daſs wir in allen Fällen, wo wir mit einer Perſon verſchiedener Meinung ſind, uns beide Seiten von der Sache vorſtellen; aber, weil wir nur eine glauben können, ſo folgt ganz deutlich, daſs der Glaube einen Unterſchied machen muſs zwiſchen dem Gedanken, dem wir Beifall geben, und dem andern, dem wir keinen geben. Wir können unſre Begriffe auf hunderter-

lei Art vermischen, vereinigen, trennen, verwechseln und abändern; aber so lange nicht ein Grund da ist, welcher eine von diesen verschiedenen Situationen bestimmt, so haben wir eigentlich noch gar keine Meinung: und dieser Grund kann blos, da er gar nichts zu unsern vorigen Begriffen hinzuthut, die Art und Weise verändern, wie wir sie uns vorstellen.

Alle Vorstellungen des Gemüths sind von doppelter Art, nämlich Impressionen und Begriffe, welche sich blos durch ihre verschiedenen Grade der Lebhaftigkeit und der Stärke unterscheiden. Unsre Begriffe sind Abbildungen der Impressionen, und stellen sie in allen ihren Theilen dar. Wenn man den Begriff eines bestimmten Dinges auf irgend eine Art verändern will, so kann man blos die Stärke und Lebhaftigkeit desselben vermehren oder vermindern. Nimmt man eine andre Veränderung damit vor, so stellt er ein verschiedenes Objekt oder eine verschiedene Impression vor. Es ist gerade so, wie bei den Farben. Eine gewisse Schattirung von einer Farbe kann einen neuen Grad von Leben oder Glanz ohne weitere Veränderung erhalten. Aber wenn irgend eine andre Veränderung hinzukömmt, so ists nicht mehr dieselbige Schattirung oder Farbe. Da nun der Glaube ebenfalls nichts weiter zur Vorstellung hinzuthut, sondern blos die Art und Weise ändert, wie wir uns das Objekt vorstellen, so kann er unsern Begriffen blos mehr Stärke und Lebhaftigkeit, oder vielmehr ein andres

Gefühl

Gefühl geben. Daher kann man eine Meinung oder den Glauben ganz genau definiren als Einen lebhaften Begriff, der mit einer gegenwärtigen Impreffion im Verhältniffe fteht, oder mit derfelben vergefellfchaftet ift *).

Hier find die Hauptpunkte von den Gründen, welche uns zu diefem Schlufsfatze bringen. Wenn wir die Exiftenz eines Objekts aus der Exiftenz andrer Dinge folgern, fo mufs allemal ein Ding entweder

*) Ich ergreife diefe Gelegenheit, um auf einen fehr merkwürdigen Irrthum aufmerkfam zu machen, der, weil er fo oft in den Schulen eingeprägt worden ift, das Anfehen eines feften Grundfatzes erhalten hat und von allen Logikern gemeinfchaftlich angenommen wird. Diefer Irrthum befteht in der gewöhnlichen Eintheilung der Verftandeshandlung in Wahrnehmungen, Urtheile und Schlüffe, und in den Definitionen, die man davon giebt. Wahrnehmung definirt man durch die einfache Ueberficht eines oder mehrerer Begriffe: Urtheil durch das Trennen oder Vereinigen verfchiedener Begriffe: Schlufs durch das Trennen oder Vereinigen verfchiedener Begriffe vermittelft andrer, woraus das Verhältnifs, das fie gegen einander haben, erkannt wird. Aber diefe Unterfchiede und Definitionen find in fehr wichtigen Stücken fehlerhaft. Denn erftlich ift es nicht wahr, dafs wir in jedem Urtheile, welches wir formiren, zwei verfchiedene Begriffe vereinigen, indem in dem Satze, Gott ift,

weder dem Gedächtniſſe oder den Sinnen gegenwärtig ſeyn, um den Grund unſres Schluſſes auszumachen, weil das Gemüth mit ſeinen Schlüſſen nicht bis ins Unendliche hinaufſteigen kann. Die Vernunft kann uns niemals hinlänglich beweiſen, daſs die Exiſtenz des einen Objekts die Exiſtenz des andern in ſich ſchlieſst; ſo daſs, wenn wir von der Impreſſion des einen zu dem Begriffe oder dem Glauben eines andern übergehen, wir nicht durch Vernunft, ſondern blos durch Gewohnheit oder durch ein Princip der Aſſociation beſtimmt werden.

Der

iſt, oder in irgend einem andern, welcher die Exiſtenz betrift, der Begriff der Exiſtenz gar kein verſchiedener Begriff iſt, den wir mit dem Begriffe des Objekts vereinigen, und welcher im Stande wäre, durch die Vereinigung einen zuſammengeſetzten Begriff zu bilden. Zweitens, So wie wir einen Satz formiren können, der nur einen Begriff enthält, ſo kann ſich auch unſre Vernunft wirkſam beweiſen, ohne daſs ſie mehr als zwei Begriffe zu ihrem Vorhaben braucht, und ohne daſs ſie nöthig hat, zu einem dritten ihre Zuflucht zu nehmen, der ihr als Mittel zur Verbindung dienen ſoll. So folgern wir eine Urſache unmittelbar aus ihrer Wirkung; und dieſe Folgerung iſt nicht nur eine ächte Art zu ſchlieſsen, ſondern ſelbſt die ſtrengſte von allen andern und noch überzeugender, als wenn wir einen andern Begriff dazwiſchen ſetzen, um die beiden Sätze zu verbinden. Das Allgemeine, was ich über dieſe drei Verſtandeshandlungen zu ſagen

habe,

Der Glaube aber iſt etwas mehr, als ein bloſser Begriff. Er beſteht in einer beſondern Art, einen Begriff zu formiren: und da ein und derſelbe Begriff blos durch eine Abänderung ſeiner verſchiedenen Grade der Stärke und Lebhaftigkeit verändert werden kann; ſo folgt aus allem Bisherigen, daſs der Glaube ein lebhafter Begriff ſey, der durch ein Verhältniſs zu einer gegenwärtigen Impreſſion nach der vorhergehenden Definition entſtanden iſt.

Dieſe Wirkung der Seele, worauf der Glaube an eine Thatſache beruhet, ſcheint bisher eins der

habe, iſt, daſs ſie ſich bei einer genauen Betrachtung alle in die erſte auflöſen laſſen, und daſs ſie nichts ſind, als beſondere Arten, ſich die Objekte vorzuſtellen. Wir mögen nun ein Objekt betrachten oder viele; wir mögen bei dieſen Objekten verweilen, oder von einem zum andern übergehen; und auf was für Art und Weiſe wir ſie immer betrachten, ſo iſt die Gemüthshandlung doch immer nichts mehr als eine ſimple Wahrnehmung; und der einzige beträchtliche Unterſchied, der bei dieſer Gelegenheit vorkömmt, iſt, wenn wir der Vorſtellung Glauben beimeſſen, und von der Wahrheit deſſen, was wir uns vorſtellen, überzeugt ſind. Dieſe Gemüthshandlung iſt noch nie von den Philoſophen erklärt worden; und deshalb bin ich ſo frei geweſen, meine Hypotheſe hierüber vorzutragen, welche darin beſteht, daſs es immer nur eine und dieſelbige ſtrenge und unveränderliche Vorſtellung eines Begriffs iſt, und ſich gewiſſermaſsen einer unmittelbaren Impreſſion nähert.

der gröfsten Geheimnisse in der Philosophie gewesen zu seyn; wiewol keiner nicht einmal vermuthet hat, dafs eine Schwierigkeit darin läge, dieses zu erklären. Ich für meinen Theil mufs gestehen, dafs ich sehr grosse Schwierigkeiten hierbei finde, und dafs ich, selbst wenn ich die Sache ganz zu verstehen glaube, doch wegen den Ausdrücken in Verlegenheit bin, wodurch ich meine Meinung ausdrücken soll. Ich schliefse durch eine Induktion, die mir sehr evident zu seyn scheint, dafs eine Meinung oder ein Glaube nichts sey, als ein Begriff, der von einer Erdichtung nicht seiner Natur oder der Ordnung seiner Theile nach verschieden ist, sondern blos der Art und Weise nach, wie er vorgestellt wird. Aber wenn ich diese Art und Weise erklären sollte, so finde ich kaum ein Wort, welches das, was ich sagen will, vollkommen ausdrückt, sondern sehe mich genöthigt, mich auf Jedermanns Gefühl zu berufen, um ihm eine vollkommne Erkenntnifs von dieser Operation der Seele zu geben. Ein Begriff, der Glauben erweckt, erregt ein Gefühl, das von einem solchen, der blos erdichtet ist, und den die Phantasie uns allein darstellt, ganz verschieden ist: Und diesen Unterschied des Gefühls bemühe ich mich dadurch deutlich zu machen, dafs ich ihm eine gröfsere Stärke, oder Lebhaftigkeit, oder Solidität, oder Festigkeit, oder Beständigkeit beilege. Diese Mannichfaltigkeit der Ausdrücke, welche freilich nicht sonderlich philosophisch zu seyn scheint,

ſcheint, ſoll blos dienen, diejenige Gemüthshandlung auszudrücken, welche uns Realitäten mehr vorſtellt, als Fiktionen, welche macht, daſs ſie ein gröſseres Gewicht im Denken haben, und welche ihnen einen gröſsern Einfluſs auf die Neigungen und die Einbildungskraft verſchafft. Wenn wir nur in Abſicht auf die Sache einig ſind, ſo haben wir nicht weiter nöthig, über die Worte zu ſtreiten. Die Einbildungskraft hat über alle ihre Begriffe Gewalt, und kann ſie auf alle nur mögliche Art verbinden, vermiſchen und verändern. Sie kann die Objekte mit allen Umſtänden der Zeit und des Orts abbilden. Sie kann ſie gewiſſermaſsen in ihren wahren Farben unſern Blicken darſtellen, gerade ſo, wie ſie wirklich exiſtirt haben. Aber da es unmöglich iſt, daſs dieſes Vermögen durch ſich ſelbſt je Glauben an die Wirklichkeit der Gegenſtände bewirken kann, ſo iſt es offenbar, daſs der Glaube gar nicht in der Natur und Ordnung unſrer Begriffe, ſondern in der Art ihrer Vorſtellung und in den Gefühlen, die im Gemüthe verurſacht werden, beſtehen müſſe. Ich geſtehe, daſs es unmöglich iſt, dieſes Gefühl oder dieſe Vorſtellungsweiſe ganz deutlich zu machen. Wir können Worte gebrauchen, die etwas dieſem Aehnliches ausdrücken, die der Sache nahe kommen. Aber der wahre und eigentliche Name für daſſelbe iſt Glaube, welches ein Ausdruck iſt, den jedermann im gemeinen Leben hinlänglich verſteht. Und in der Philoſophie können wir nicht weiter gehen, als

als ſagen, daſs ein gewiſſes Etwas in der Seele gefühlt wird, wodurch die Begriffe der Urtheilskraft von den Dichtungen der Einbildung unterſchieden werden. Es giebt ihnen mehr Stärke und Einfluſs; macht, daſs ſie mit gröſserm Gewicht erſcheinen; prägt ſie feſter in die Seele ein, und verwandelt ſie in praktiſche Sätze, d. h. ſolche, die alle unſre Handlungen regieren.

Dieſe Beſtimmung wird alſo mit Jedermanns Gefühl und Erfahrung übereinſtimmend gefunden werden. Nichts iſt evidenter, als daſs ſolche Begriffe, denen wir Beifall geben, ſtärker, feſter und lebhafter ſind, als die unregelmäſsigen Reverien eines, der Luftſchlöſſer bauet. Wenn zwei Perſonen ein Buch leſen, das der eine wie einen Roman, der andre aber wie eine wahre Geſchichte betrachtet, ſo erhalten ſie beide gerade dieſelbigen Begriffe, und zwar in derſelbigen Ordnung; und die Ungläubigkeit des einen hindert dieſen ſo wenig, als der Glaube den andern, dem Verfaſſer einerlei Sinn beizulegen. Seine Worte bringen dieſelbigen Begriffe in beiden hervor; obgleich ſein Zeugniſs nicht auf beide denſelben Einfluſs hat. Der letztere hat eine lebhaftere Vorſtellung von allen einzelnen Vorfällen. Er läſst ſich tiefer in das Detail der Perſonen ein; ſtellt ſich ihre Handlungen und Charaktere, und Freundſchaften und Feindſchaften vor. Ja er geht ſo weit, daſs er ſich ſelbſt eine Vorſtellung von ihren Zügen, von ihrem ganzen Anſehen und ihrer Perſon zu machen

ſucht;

ſucht; dahingegen der erſtere, der dem Zeugniſſe des Schriftſtellers keinen Glauben beimiſst, eine weit ſchwächere und dunklere Vorſtellung von allen dieſen Dingen hat, und wenn man den Stil und die Schönheit der Zuſammenſetzung und Erfindung wegnimmt, ſo kann er wenig Unterhaltung dabei finden.

Achter Abſchnitt.

Von den Urſachen des Glaubens.

Nachdem ich nun auf dieſe Art die Natur des Glaubens erklärt, und gezeigt habe, daſs er in einem lebhaften Begriffe beſteht, der auf eine gegenwärtige Impreſſion Beziehung hat; ſo laſst uns jetzo zur Unterſuchung der Gründe ſchreiten, von welchen er herkömmt, und von welchen der Begriff dieſe Lebhaftigkeit erhält.

Ich möchte gern den Grundſatz als eine allgemeine Maxime in der Wiſſenſchaft der menſchlichen Natur feſtſetzen, daſs, wenn eine Impreſſion uns als gegenwärtig vorgeſtellt wird, dieſelbe dem Gemüthe nicht nur ſolche Begriffe herbeiführt, die mit ihr im Verhältniſſe ſtehen, ſondern ihnen auch einen Theil von ihrer Stärke und Lebhaftigkeit mittheilt.

theilt. Alle Operationen der Seele hängen groſsentheils von der Stimmung ab, in welcher ſie iſt, wenn ſie ſolche bildet; und je nachdem die Lebensgeiſter mehr oder weniger erhöhet ſind, die Aufmerkſamkeit mehr oder weniger geſpannt iſt, deſto mehr oder weniger Lebhaftigkeit und Stärke wird die Gemüthshandlung haben. Wenn daher ein Objekt vorgeſtellt wird, welches die Gedanken erhebt und belebt, ſo wird auch jede Handlung, welche das Gemüth vornimmt, ſo lange, als dieſe Stimmung dauert, ſtärker und lebhafter ſeyn. Nun hängt offenbar die Dauer dieſer Gemüthsſtimmung von den Objekten ab, mit welchen die Seele beſchäftiget iſt; und ein neues Objekt giebt natürlich dem Geiſte auch eine neue Richtung, und ändert die Dispoſition oder Stimmung; ſo wie im Gegentheil, wenn das Gemüth beſtändig bei einem und eben demſelben Objekte bleibt, oder leicht und unmerklich von einem Objekte zu andern damit verbundenen Gegenſtänden geht, die Stimmung eine weit längere Dauer behält. Daher kömmt es nun, daſs, wenn das Gemüth einmal durch eine gegenwärtige Impreſſion in Leben geſetzt iſt, es zu lebhaftern Begriffen von den damit verbundenen Gegenſtänden ſchreitet, nach einer natürlichen Dispoſition von dem einen zum andern überzugehen. Der Wechſel der Objekte geſchieht ſo leicht, daſs ihn die Seele kaum merkt, und ſie ſtellt ſich hierdurch die Begriffe, welche mit jenem im Verhältniſſe ſtehen, mit eben der Stärke und Lebhaftigkeit

vor,

vor, als ob ſie von der gegenwärtigen Impreſſion ſelbſt herrührten.

Wenn wir uns durch die Betrachtung der Natur des Verhältniſſes und der Leichtigkeit des Ueberganges, der ihm ſo weſentlich eigen iſt, von der Realität dieſer Erſcheinung befriedigend überzeugen können, ſo iſt es gut: aber ich für meinen Theil muſs geſtehen, daſs ich mein hauptſächliches Vertrauen, ein ſo wichtiges Principium zu beweiſen, auf die Erfahrung ſetze. So kann ich als das erſte Experiment für meinen gegenwärtigen Satz anführen, daſs bei der Erſcheinung eines Gemäldes von einem abweſenden Freunde unſer Begriff von ihm offenbar mehr Leben durch die Aehnlichkeit erhält, und daſs jede Leidenſchaft, welche dieſer Begriff verurſacht, es ſei nun Freude oder Leid, neue Stärke und Kraft empfängt. An dieſem Erfolge wirken zwei Stücke, ein Verhältniſs und eine gegenwärtige Impreſſion. Wenn das Gemälde ihm nicht ähnlich, oder nicht wenigſtens um ſeinetwillen verfertiget wäre, ſo könnte es unſern Gedanken an ihn niemals ſo nahe zu ihm bringen: und wäre das Bild abweſend, ſo wie die Perſon; ſo möchte immerhin die Seele von dem Gedanken des Gemäldes zum Begriffe des Originals übergehen; ihr Begriff von dem letztern würde dadurch ehr ſchwächer, als lebhafter gemacht werden. Wenn das Gemälde unſres Freundes vor uns hingeſetzt wird, und wir es ſehen, ſo empfinden wir ein Vergnügen dabei, aber wenn es entfernt iſt, ſo ſtellen wir unſre

unſre Betrachtungen weit lieber über ihn ſelbſt unmittelbar an, als daſs wir vermittelſt eines Bildes über ihn reflektiren ſollten, das eben ſo entfernt und eben ſo dunkel iſt.

Die Ceremonien der Römiſch - katholiſchen Religion kann man als Beiſpiele von gleicher Natur anſehen. Die Verehrer dieſes ſeltſamen Glaubens entſchuldigen gewöhnlich die Mummereien, welche man ihnen vorwirft, damit, daſs ſie die guten Wirkungen dieſer äuſserlichen Bewegungen, Stellungen und Handlungen gar wohl fühlten, indem ſie ihre Andacht ſtärkten und ihr Feuer anfachten, welches ganz verlöſchen würde, wenn ſie ihre Gedanken geradezu und ganz und gar auf ſo entfernte und immaterielle Gegenſtände richten würden. Wir mahlen die Gegenſtände unſres Glaubens, ſagen ſie, durch ſinnliche Typen und Bilder aus, und vergegenwärtigen ſie uns durch die unmittelbare Gegenwart dieſer Typen mehr, als es uns durch eine blos intellektuelle Betrachtung oder Beſchauung möglich ſeyn würde. Sinnliche Gegenſtände haben allemal auf die Einbildungskraft einen gröſsern Einfluſs, als andre; und vermittelſt deſſelben bringen ſie leicht ſolche Begriffe herbei, mit welchen ſie im Verhältniſſe ſtehen, und die ihnen ähnlich ſind. Ich will aus dieſen Thatſachen und Schlüſſen nur ſo viel folgern, daſs die Wirkung der Aehnlichkeit, welche in der Verſtärkung des Begriffs beſteht, ſehr gemein ſey; und da in jedem der genannten Fälle

eine

eine Aehnlichkeit und eine gegenwärtige Impreſſion zuſammenkommen muſs, ſo ſind die angeführten Erfahrungen vollkommen hinreichend, die Realität des vorhergehenden Grundſatzes zu beweiſen.

Wir können dieſen Erfahrungen durch noch andre von verſchiedener Art noch mehr Stärke geben, wenn wir die Wirkungen der Kontiguität mit denen der Aehnlichkeit zugleich betrachten. Es iſt gewiſs, daſs der Abſtand die Kraft eines jeden Begriffs vermindert, und daſs, jemehr wir uns dem Objekte nähern, wenn es ſich auch gleich noch nicht unſern Sinnen entdeckt; es doch mit einem ſolchen Einfluſſe auf das Gemüth wirkt, der einer unmittelbaren Impreſſion faſt gleich kömmt. Der Gedanke an einen Gegenſtand leitet das Gemüth leicht auf einen andern, der an ihn gränzt; aber nur die wirkliche Gegenwart eines Objekts führt die Seele mit einer gröſsern Lebhaftigkeit darauf. Wenn ich nur einige Meilen von Hauſe bin, ſo intereſſirt mich alles, was darauf Beziehung hat, weit mehr, als wenn ich hundert Meilen davon entfernt wäre; obgleich auch bei einer ſolchen Entfernung die Vorſtellung eines Dinges in der Nachbarſchaft meiner Freunde und Familie natürlicherweiſe einen Begriff von ihnen erzeugt. Aber da in dieſem letztern Falle beide Gegenſtände des Gemüths Begriffe ſind; ſo kann dieſer Uebergang allein, ohnerachtet er ſehr leicht iſt, dieſen Begriffen doch keine gröſsere Lebhaftigkeit

tigkeit geben, weil gar keine unmittelbare Impreſſion da iſt *).

Kein Menſch kann zweifeln, daſs die urſachliche Verknüpfung denſelben Einfluſs hat, als die beiden übrigen Verhältniſſe der Aehnlichkeit und der Kontiguität. Abergläubiſche Völker werden durch die Reliquien ihrer Heiligen entzückt, aus eben dem Grunde, weil ſie nach Typen und Bildern ſuchen, um ihre Andacht zu erhöhen, und ſich eine genauere und ſtärkere Vorſtellung von einem ſolchen muſterhaften Leben zu verſchaffen, welches ſie nachzuahmen ſich beſtreben. Nun ſind offen-

*) Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum eſſe verſatos, magis moveamur, quam ſiquando eorum ipſorum aut facta audiamus aut ſcriptum aliquod legamus? velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem: quem accepimus primum hic disputare ſolitum: Cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam ſolum mihi offerunt, ſed ipſum videntur in conſpectu meo hic ponere. Hic Speuſippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius ipſe illa ſeſſio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam noſtram, Hoſtiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor eſſe videtur, poſtquam eſt maior, ſolebam intuens Scipionem, Catonem, Laelium, noſtrum vero inprimis avum cogitare. Tanta vis admonitionis ineſt in locis; ut non ſine cauſſa ex his memoriae ducta ſit diſciplina. Cicero de Fin. L. V.

offenbar die eignen Werke eines Heiligen das, was er felbft verfertiget, und womit er zu thun gehabt hat, die befte Art der Reliquien, die ein Frommer fich anfchaffen kann; und wenn feine Kleider und fein Schmuck je werth find, als folche betrachtet zu werden, fo kann es nur darum gefchehen; weil fie einmal zu feiner Dispofition geftanden haben, weil er fie gebraucht und fie getragen hat; und in diefer Hinficht können fie als unvollkommne Wirkungen von ihm betrachtet werden, und als Dinge, die mit ihm durch eine kürzere Kette von Folgen verknüpft gewefen find, als irgend ein andres, von welchem wir fonft die Realität feiner Exiftenz kennen lernen. Diefes Phänomen beweifet klar, dafs eine gegenwärtige Impreffion mit einem Verhältniffe der urfachlichen Verknüpfung unferm Begriffe Leben geben kann, und folglich Glauben oder Beifall hervorbringt, nach dem Begriffe, welchen wir im Vorhergehenden davon gegeben haben.

Doch wozu haben wir nöthig, nach andern Gründen zu fuchen, um zu beweifen, dafs eine gegenwärtige Impreffion mit einem Verhältniffe oder Uebergange der Phantafie einen Begriff beleben kann, da unfre gegenwärtige Unterfuchung über Urfache und Wirkung allein ein hinreichendes Beifpiel ift, unfern Satz zu beweifen? Es ift gewifs, dafs wir von jeder Thatfache, die wir glauben, einen Begriff haben müffen. Es ift gewifs, dafs diefer Begriff allein von einer Beziehung auf eine gegenwärtige Impreffion entfteht. Es ift gewifs, dafs

der Glaube nichts zu dem Begriffe hinzufügt, ſondern nur die Art und Weiſe der Vorſtellung ändert und ſie ſtärker und lebhafter macht. Der gegenwärtige Schluſs, der den Einfluſs des Verhältniſſes betrift, iſt die unmittelbare Folge aller dieſer Schritte, und jeder dieſer Schritte ſcheint mir ſicher und untrüglich. Es kömmt alſo nichts zu dieſer Handlung des Gemüths, als eine gegenwärtige Impreſſion, ein lebhafter Begriff, und ein Verhältniſs oder eine Aſſociation in der Phantaſie zwiſchen der Impreſſion und dem Begriffe; ſo daſs hier kein Verdacht eines Irrthums entſtehen kann.

Um die ganze Materie noch in ein helleres Licht zu ſetzen, ſo laſst ſie uns als eine Frage in der Philoſophie der menſchlichen Natur anſehen, welche wir durch Erfahrung und Beobachtung beſtimmen müſſen. Ich nehme an, es iſt ein Objekt gegenwärtig, von welchem ich einen gewiſſen Schluſs ziehe, und einen Begriff bilde, welchem ich Glauben oder Beifall beimeſſe. Ob man ſich dieſes nun gleich ſo vorſtellen kann, als ob dasjenige Objekt, welches meinen Sinnen gegenwärtig iſt, und das andre, auf deſſen Exiſtenz ich blos ſchlieſse, in einander mit ihren beſondern Kräften und Eigenſchaften einflieſsen; ſo iſt doch das Phänomen des Glaubens, welches wir gegenwärtig unterſuchen, blos innerlich, und es iſt daher ganz offenbar, daſs dieſe Kräfte und Eigenſchaften, welche ganz unbekannt ſind, keinen Theil an der Hervorbringung deſſelben haben können. Die gegen-

genwärtige Impreſſion wird als die wahre und reale Urſache des Begriffs und des ihn begleitenden Glaubens betrachtet. Wir müſſen daher uns bemühen, diejenigen beſondern Eigenſchaften durch Erfahrung zu entdecken, wodurch ſie im Stande iſt, einen ſo auſserordentlichen Effekt hervorzubringen.

Zuerſt bemerke ich alſo, daſs die gegenwärtige Impreſſion dieſen Effekt nicht durch ihre eigne Macht und Wirkſamkeit hat, wenn man ſie allein, als eine einzelne Vorſtellung betrachtet, die auf den gegenwärtigen Augenblick eingeſchränkt iſt. Ich finde, daſs eine Impreſſion, aus welcher ich bei ihrer erſten Erſcheinung nichts folgern kann, in der Folge der Grund des Glaubens werden kann, nachdem ich ihre gewöhnlichen Folgen in Erfahrung gebracht habe. Wir müſſen in jedem Falle dieſelbe Impreſſion in allen vergangenen Fällen bemerkt und gefunden haben, daſs mit ihr beſtändig eine andre Impreſſion verbunden geweſen iſt. Dieſes wird durch eine ſolche Menge von Erfahrungen beſtätigt, daſs ſodann nicht der geringſte Zweifel mehr übrig bleibt.

Aus einer zweiten Bemerkung ſchlieſse ich, daſs der Glaube, welcher die gegenwärtige Impreſſion begleitet, und durch eine Anzahl vergangener Impreſſionen und Verbindungen erzeugt iſt; daſs dieſer Glaube, ſage ich, unmittelbar, ohne eine neue Operation der Vernunft oder der Einbildungskraft entſteht. Hiervon kann ich gewiſs ſeyn, weil ich mir nie einer ſolchen Operation bewuſst bin,

und weil ich nichts in dem Subjekte finde, worin sie gegründet seyn könnte. Da wir nun aber alles, was ohne neue Schlüsse von einer blossen Wiederholung herrührt, Gewohnheit nennen; so können wir es als eine ausgemachte Wahrheit aufstellen, dass aller Glaube, der auf eine gegenwärtige Impression folgt, lediglich diesen Ursprung habe. Wenn wir gewohnt sind, zwei Impressionen neben einander verbunden zu sehen, so führt die Erscheinung oder der Begriff der einen unmittelbar den Begriff der andern herbei.

Nachdem ich mit diesem Kapitel gänzlich aufs Reine bin, so stelle ich eine dritte Art von Erfahrungen auf, um zu erkennen, ob ausser diesem Uebergange durch Gewohnheit noch irgend Etwas zur Hervorbringung dieser Erscheinung des Glaubens erfordert werde. Ich verwandle also die erste Impression in einen Begriff; und bemerke, dass, obgleich der Uebergang zum korrelaten Begriffe, vermöge der Gewohnheit, bleibt, dennoch weder Glaube, noch Ueberredung davon sich einfindet. Eine gegenwärtige Impression ist also schlechterdings zu dieser ganzen Operation nöthig; und wenn ich demnach eine Impression mit einem Begriffe vergleiche, und finde, dass ihr einziger Unterschied in ihren verschiedenen Graden der Lebhaftigkeit und Stärke, oder überhaupt in den verschiedenen Gefühlen besteht, so schliesse ich aus allem, dass der Glaube eine lebhaftere und stärkere Vorstellung eines Begriffs sey, die von dem Ver-

hältniffe herrührt, welches fie mit einer gegenwärtigen Impreffion hat.

So ift alfo alles wahrfcheinliche Schliefsen nichts, als eine Art von äufserer Empfindung. Nicht nur in der Mufik und in der Dichtkunft müffen wir alfo unferm Gefchmacke und unfrer Empfindung folgen, fondern auch in der Philofophie. Wenn ich von einem Grundfatze überzeugt bin, fo ift diefes nur ein Begriff, der ftärker auf mich wirkt. Wenn ich der einen Reihe von Beweifen vor der andern den Vorzug gebe, fo thue ich eigentlich nichts weiter, als ich entfcheide nach dem ftärkern Einfluffe des einen oder des andern Gefühls. Unter den Objekten felbft ift keine reale Verknüpfung zu entdecken; und es ift kein andres Principium da, vermöge deffen wir von der Exiftenz des einen Dings auf die Exiftenz des andern fchliefsen können, als die auf die Einbildungskraft wirkende Gewohnheit.

Es verdient hier bemerkt zu werden, dafs die vergangene Erfahrung, worauf alle unfre Urtheile über Urfache und Wirkung beruhen, auf unfer Gemüth fo unmerklich wirken kann, dafs man fich diefer Wirkungen niemals bewufst ift, und dafs fie uns felbft gewiffermafsen unbekannt bleiben. Ein Menfch, der ftehen bleibt, wenn er auf dem Wege einen Flufs antrift, fieht die Folgen davon ein, wenn er weiter vorwärts gehen würde; und feine Kenntnifs diefer Folgen verdankt er der vergangenen Erfahrung, welche ihn von folchen gewiffen Ver-

Verbindungen der Urfachen und Wirkungen unterrichtet. Aber können wir wol denken, dafs er bei diefer Gelegenheit an irgend eine vergangene Erfahrung denkt, und Beifpiele in fein Gedächtnifs zurückruft, die er gefehen oder gehört hat, um die Wirkungen des Waffers auf thierifche Körper zu entdecken? Gewifs nicht; dies ift nicht der Weg, den feine Gedanken nehmen. Der Begriff des Unterfinkens ift fo genau verknüpft mit dem Begriffe des Waffers, dafs die Seele von dem einen zu dem andern, ohne allen Beiftand des Gedächtniffes, übergeht. Die Gewohnheit wirkt fchon, ehe wir Zeit zur Reflexion haben. Die Objekte fcheinen fo unzertrennlich, dafs wir nicht einen Augenblick Zeit brauchen, um von dem einen zum andern zu kommen. Allein, da diefer Uebergang von der Erfahrung herrührt, nicht von einer Verknüpfung a priori unter den Begriffen, fo müffen wir nothwendig anerkennen, dafs die Erfahrung einen Glauben und ein Urtheil von Urfachen und Wirkungen durch eine geheime Operation hervorzubringen weifs, an die man gar nicht gedacht hat. Diefes hebt allen Vorwand auf, wenn noch einer übrig bleibt, für die Behauptung, dafs die Seele durch Vernunftfchlüffe von dem Principio überzeugt fey, dafs Fälle, von welchen wir vorher keine Erfahrung gehabt haben, nothwendigerweife denjenigen ähnlich feyn müffen, welche wir erfahren haben. Denn wir finden hier, dafs der Verftand oder die

Ein-

Einbildungskraft aus der vergangenen Erfahrung Schlüffe ziehen kann, ohne darüber nachzudenken; wie viel mehr, ohne einen Grundfatz darüber zu haben, oder einen Vernunftbeweis von diefem Grundfatze.

Ueberhaupt genommen können wir hier die Anmerkung machen, dafs in allen, felbft in den feſteften und einförmigften Verbindungen der Urfachen und Wirkungen, wie die der Schwere, des Stofses, der Solidität u. f. w., die Seele niemals ihren Blick ganz allein auf die vergangene Erfahrung heftet; obgleich in andern Affociationen der Objekte, welche feltener und ungewöhnlicher find, dergleichen Reflexionen der Gewohnheit zu Hülfe kommen und den Uebergang erleichtern. Ja wir finden, dafs das Nachdenken in einigen Fällen den Glauben ganz allein, ohne die Gewohnheit, hervorbringt; oder, eigentlich zu reden, dafs das Nachdenken die Gewohnheit auf eine indirekte und künftliche Art erzeugt. Ich will mich erklären. Es ift gewifs, dafs wir nicht nur in der Philofophie, fondern auch im gemeinen Leben die Erkenntnifs einer befondern Urfache blos durch eine Erfahrung erlangen, wenn fie nämlich mit Beurtheilung gemacht ift, und alle fremde und überflüffige Umftände forgfältig entfernt find. Da nun die Seele fchon nach einer einzigen Erfahrung diefer Art bei der Erfcheinung eines von beiden, der Urfache oder der Wirkung, auf das andre Korrelat fchliefsen kann, und da eine Gewohnheit niemals

durch

durch ein Beiſpiel erworben werden kann; ſo ſollte man denken, daſs der Glaube in dieſem Falle nicht die Wirkung der Gewohnheit ſeyn könnte. Aber dieſe Schwierigkeit wird verſchwinden, wenn man erwägt, daſs, ob wir gleich hier nur eine Erfahrung von einer beſondern Wirkung angenommen haben, wir dennoch ſchon Millionen andre Erfahrungen gemacht haben, die uns im Allgemeinen von dem Grundſatze überzeugen: daſs gleiche Dinge unter gleichen Umſtänden auch allemal gleiche Wirkungen hervorbringen; und da dieſer Grundſatz durch eine ſo lange Gewohnheit ſich befeſtiget hat, ſo giebt er jeder Meinung, auf die er angewandt werden kann, Evidenz und Feſtigkeit. Die Verknüpfung der Begriffe nach einer einzigen Erfahrung iſt noch nicht habituell geworden; aber dieſe Verknüpfung ſteht wieder unter einem andern Princip, das uns ganz habituell iſt; und dieſes bringt uns alſo wieder zu unſerm angenommenen Grundſatze zurück. Wir wenden alſo in allen Fällen unſre bisherige Erfahrung auf die Begebenheiten an, von denen wir bisher noch keine Erfahrung gehabt haben, es geſchehe nun dieſes ausdrücklich oder verſteckt, direkt oder indirekt.

Ich darf dieſe Materie nicht verlaſſen, ohne zu bemerken, daſs es ſehr ſchwer ſey, von den Operationen der Seele mit vollkommner Beſtimmtheit und Genauigkeit zu reden; weil die gemeine Sprache ſie ſelten genau von einander unterſcheidet, ſon-

dern

dern alle die, welche fich fehr ähnlich find, mit einem gemeinfchaftlichen Namen bezeichnet. Und da diefes die gröfste Quelle einer unvermeidlichen Dunkelheit und Verwirrung für einen Schriftfteller ift, fo pflegen daher häufige Zweifel und Einwürfe bei dem Lefer zu entftehen, woran er fonft nimmermehr würde gedacht haben. So kann mein Hauptfatz, dafs eine Meinung oder ein Glaube nichts fey, als ein ftarker und lebhafter Begriff, der von einer gegenwärtigen mit ihm im Verhältniffe ftehenden Impreffion herrührt, leicht folgenden Einwurf veranlaffen, vermöge einer kleinen Zweideutigkeit in den Worten ftark und lebhaft. Man könnte fagen, dafs nicht nur eine Impreffion die Entftehung eines Schluffes verurfachen könnte, fondern dafs auch ein Begriff denfelben Einflufs haben könnte; befonders nach meinem Grundfatze, nach welchem alle unfre Begriffe von ihren entfprechenden Impreffionen entfprungen find. Denn man fetze, ich dächte jetzo einen Begriff, deffen korrefpondirende Impreffion ich vergeffen hätte, fo bin ich doch im Stande, aus diefem Begriffe zu fchliefsen, dafs eine folche Impreffion jemals wirklich gewefen ift; und da diefer Schlufs mit dem Glauben verbunden ift, fo kann man fragen, woher die Eigenfchaften der Stärke und der Lebhaftigkeit kommen, welche diefen Glauben erzeugen? Hierauf antworte ich ohne Bedenken: von dem gegenwärtigen

gen

gen Begriffe. Denn da dieser Begriff hier nicht betrachtet wird, als die Vorstellung eines abwesenden Gegenstandes, sondern als eine reale Wahrnehmung im Gemüthe, dessen wir uns ganz genau bewusst sind, so muss er allen, worauf er bezogen wird, auch dieselbige Eigenschaft verleihen können, man mag sie nun Festigkeit, oder Solidität, oder Stärke, oder Lebhaftigkeit nennen, mit welcher die Seele daran denkt, und von seiner gegenwärtigen Existenz überzeugt wird. Der Begriff vertritt hier die Stelle einer Impression, und ist in Beziehung auf unsern gegenwärtigen Vorsatz ganz dasselbe.

Nach denselbigen Grundsätzen werden wir uns auch nicht wundern, dasselbige von der Erinnerung eines Begriffs zu hören; d. h. von dem Begriffe eines Begriffs, und von seiner Stärke und Lebhaftigkeit, die grösser ist, als die blossen Vorstellungen der Einbildungskraft. Wenn wir an unsre vergangenen Gedanken denken, so mahlen wir nicht nur die Objekte aus, an welche wir denken, sondern stellen uns auch die Handlung des Gemüths in der Meditation so vor, jenes gewisse je ne scais quoi, von welchem es unmöglich ist, eine Definition oder Beschreibung zu geben, welches aber Jedermann hinlänglich versteht. Wenn nun das Gedächtniss hiervon einen Begriff anbietet, und uns dasselbe als vergangen darstellt, so lässt sich leicht begreifen, wie dieser Begriff mehr Stärke und Festigkeit haben könne, als wenn wir an einen

vorigen

vorigen Gedanken denken, an den wir uns nicht mehr erinnern.

Diefemnach wird ein jeder leicht verftehen, wie es möglich fey, dafs wir uns den Begriff einer Impreffion und eines Begriffs machen können, und wie wir die Exiftenz einer Impreffion und eines Begriffs glauben können.

Neunter Abfchnitt.

Von den Wirkungen andrer Verhältniffe und andrer Fertigkeiten.

So überzeugend auch die vorhergehenden Beweife fcheinen mögen, fo dürfen wir doch noch nicht bei ihnen ftehen bleiben, fondern wir müffen unfern Gegenftand von allen Seiten betrachten, um einige neue Gefichtspunkte zu finden, aus welchen wir dergleichen aufserordentliche und urfprüngliche Principien noch mehr aufhellen und befeftigen können. Ein fkrupulöfes Zaudern in der Annehmung neuer Hypothefen ift eine fo lobenswürdige Eigenfchaft an Philofophen, und gehört fo nothwendig zur Unterfuchung der Wahrheit, dafs man ihr ja nachgeben, und ihr zu Gefalle jeden Beweis vorbringen mufs, der diefe Skrupel heben kann, und jeden Einwurf wegfchaffen, der ihre Schlufsfolge zu hemmen im Stande ift.

Ich

Ich habe oft bemerkt, dafs aufser der Urfache und Wirkung die zwei Verhältniffe der Aehnlichkeit und der Kontiguität als Gründe der Affociation der Gedanken zu betrachten find, welche fähig find, die Einbildungskraft von einem Begriffe zum andern zu leiten. Ich habe dieferhalb auch bemerkt, dafs, wenn zwei Objekte durch eines diefer Verhältniffe verknüpft find, und das eine davon dem Gedächtniffe oder den Sinnen unmittelbar gegenwärtig ift, dafs alsdann die Seele nicht nur vermittelft des affociirenden Princips zu feinem Korrelat geführt wird; fondern dafs fie fich diefe Vorftellung auch mit weit gröfserer Lebhaftigkeit und Stärke denkt, eben weil jenes Princip und die gegenwärtige Impreffion vereinigt wirken. Alles diefes habe ich angeführt, um nach der Analogie meine Erklärung unfrer Urtheile über Urfache und Wirkung zu beftätigen. Aber vielleicht könnte man gerade denfelben Grund auch gegen mich brauchen, und anftatt zur Beftätigung meiner Meinung zu dienen, könnte er ein Einwurf dagegen werden. Denn, könnte man fagen, wenn alle Theile diefer Hypothefe wahr find, nämlich, dafs diefe drei Arten von Verhältniffen von eben denfelben Gründen abgeleitet find; dafs ihre Wirkungen fämmtlich in dem Verftärken und Beleben der Begriffe beftehen, und alfo einerlei find; und dafs der Glaube nichts weiter ift, als eine ftärkere und lebhaftere Vorftellung eines Begriffs; fo würde folgen, dafs diefe Handlung des Gemüths nicht allein von dem Verhältniffe

der

der Urſache und Wirkung, ſondern auch von den Verhältniſſen der Kontiguität und Aehnlichkeit herkomme. Allein da wir durch Erfahrung finden, daſs der Glaube blos von der urſachlichen Verknüpfung entſpringt, und daſs wir niemals von dem einen Objekte auf das andre ſchlieſsen können, auſser wenn ſie vermittelſt dieſes Verhältniſſes verknüpft ſind, ſo urtheilen wir, daſs in dieſem Räſonnement irgend ein Irrthum liegen müſſe, der uns in ſolche Schwierigkeiten führt.

So lautet der Einwurf; laſst uns nun auf Mittel denken, ihn aufzulöſen. Es iſt gewiſs, daſs alles, was dem Gedächtniſſe gegenwärtig iſt und das Gemüth mit einer Stärke trift, welche einer unmittelbaren Impreſſion gleicht, in allen Operationen des Gemüths ein auſserordentliches Gewicht erlangen, und von den bloſsen Dichtungen der Einbildungskraft ſehr leicht unterſchieden werden muſs. Von dieſen Impreſſionen oder Gedächtniſsbegriffen errichten wir eine Art von Syſtem, welches alles begreift, woran wir uns erinnern, daſs es jemals unſern äuſsern oder innern Sinnen gegenwärtig geweſen iſt; und jeden beſondern Theil dieſes Syſtems, wenn er mit den gegenwärtigen Impreſſionen verbunden wird, pflegen wir eine Realität zu nennen. Aber hier ſteht das Gemüth noch nicht ſtille. Denn da daſſelbe findet, daſs mit dieſem Syſteme der Wahrnehmungen ein andres durch die Gewohnheit verknüpft ſey, oder, wenn ihr wollt, durch das Verhältniſs der Urſachen und Wirkungen;

gen; so unternimmt sie auch die Betrachtung dieser Begriffe; und da die Seele fühlt, dafs sie gewissermafsen nothwendigerweise bestimmt wird, diese Begriffe zu denken, und dafs die Gewohnheit, oder das Verhältnifs, wodurch sie bestimmt wird, nicht die geringste Abänderung zuläfst, so bringt sie dieselben in ein neues System, dessen Inhalt sie ebenfalls mit dem Titel der Realitäten beehrt. Das erste dieser Systeme ist der Gegenstand des Gedächtnisses und der Sinne; das andre der Urtheilskraft.

Dieses letztere Vermögen ist es, welches die Welt bevölkert, und uns mit solchen Wirklichkeiten bekannt macht, die vermöge ihrer Entfernung im Raume und in der Zeit weit über die Grenzen der Sinne und des Gedächtnisses hinaus liegen. Durch dieses Mittel bilde ich mir das Universum in der Imagination, und halte meine Aufmerksamkeit auf einen Theil desselben, auf welchen ich will. Ich mache mir einen Begriff von Rom, das ich nie gesehen habe; das aber doch mit solchen Impressionen verknüpft ist, dergleichen ich mich erinnere, aus der Erzählung und den Büchern der Reisenden und Geschichtschreiber erhalten zu haben. Diesen Begriff von Rom setze ich in einer gewissen Lage auf den Begriff eines Objekts, das ich den Globus nenne; ich verbinde die Vorstellung einer besondern Regierungsform, einer gewissen Religion und gewisser Sitten damit. Ich schaue rückwärts, und erwäge die erste Gründung dieser Stadt, deren verschiedene Revolutionen, Glücks- und Unglücks-

fälle. Alles diefes, fo wie alles andre, was ich von diefem Orte glaube, find nichts als Begriffe; wiewol fie fich vermöge ihrer Stärke und beftimmten Ordnung, die von der Gewohnheit und dem Verhältniffe der Urfache und Wirkung herrührt, von den übrigen Begriffen, die blos in der Einbildungskraft ihren Urfprung haben, unterfcheiden.

Was den Einflufs der Kontiguität und Aehnlichkeit anbetrift, fo müffen wir bemerken, dafs, wenn die angrenzenden und ähnlichen Objekte in diefem Syfteme der Realitäten begriffen find, fodann kein Zweifel ift, dafs diefe zwei Verhältniffe nicht das Verhältnifs der Urfache und Wirkung unterftützen, und den verbundenen Begriff der Einbildungskraft mit mehr Stärke einprägen follten. Diefes will ich für jetzt erläutern. Mittlerweile werde ich meine Bemerkung noch um einen Schritt weiter ausdehnen, indem ich behaupte, dafs felbft da, wo die in ein Verhältnifs gefetzten Begriffe nur erdichtet find, diefes Verhältnifs fchon dazu dient, die Begriffe zu beleben und ihren Einflufs zu verftärken. Ein Dichter wird ohne Zweifel weit eher im Stande feyn, eine lebhafte Befchreibung der Elyfäifchen Felder zu liefern, wenn er feine Imagination durch den Anblick fchöner Wiefen und Gärten geftärkt hat; als zu einer andern Zeit, wo er fich allein vermittelft feiner Phantafie in jene fabelhaften Regionen fetzen, und die erdichtete Gegend feine Einbildungskraft beleben foll.

Aber

Aber ob ich gleich die Verhältniffe der Aehnlichkeit und der Kontiguität nicht gänzlich von der Einwirkung auf die Phantafie in diefer Art ausfchliefsen kann, fo ift doch gewifs, dafs, wenn fie allein wirken, ihr Einflufs fehr fchwach und ungewifs ift. So wie das Verhältnifs der Urfache und Wirkung erfordert wird, wenn wir von einer realen Exiftenz überzeugt werden follen, fo ift diefe Ueberzeugung fchon nöthig, um diefen übrigen Verhältniffen Stärke zu geben. Aber, wenn wir bei der Erfcheinung einer Impreffion nicht nur ein andres Objekt dichten, fondern gleichfalls willkührlich und nach unfern Einfällen und Belieben ihm ein Verhältnifs zu diefer Impreffion geben, fo kann diefes nur eine fehr fchwache Wirkung auf das Gemüth haben; und es ift auch kein Grund da, warum wir bei der Rückkehr derfelben Impreffion beftimmt werden follten, daffelbige Objekt wieder in daffelbige Verhältnifs zu ihr zu fetzen. Das Gemüth fieht hier keine Nothwendigkeit vor fich, ähnliche oder angrenzende Objekte zu erdichten; und wenn es folche erdichtet, fo fühlt es wiederum gar keine Nothwendigkeit, fich gerade auf diefelben, ohne Verfchiedenheit oder Abänderung, einzufchränken. Und in der That, eine folche Erdichtung beruht auf fo wenig Vernunft, dafs man keinen Grund, als die blofse Kaprice entdecken kann, welche das Gemüth dazu beftimmt; und da diefes ein fehr fchwankender und unbeftimmter Grund ift, fo ift es unmöglich,

möglich, dafs er mit einem beträchtlichen Grade von Stärke und Beftändigkeit wirken kann. Das Gemüth fieht den Wechfel vorher und fetzt ihn fchon zum voraus; und gleich im erften Augenblicke fühlt es das Ungebundene feiner Handlungen, und die fchwache Haltung, welche in feinen Objekten ift. Und fo wie diefe Unvollkommenheit fchon in jedem einzelnen Beifpiele merkbar ift, fo wächft fie durch Erfahrung und Beobachtung noch mehr, wenn wir die verfchiedenen Beifpiele, woran wir uns erinnern, vergleichen, und eine allgemeine Regel bilden, welche uns verbietet, einiges Vertrauen auf dergleichen augenblickliche Lichtfchimmer zu fetzen, welche in der Einbildungskraft von einer erdichteten Aehnlichkeit und Kontiguität entftehen.

Das Verhältnifs der Urfache und Wirkung aber hat alle entgegengefetzten Vortheile. Die Gegenftände, welche dadurch vorgeftellt werden, find beftimmt und unabänderlich. Die Impreffionen des Gedächtniffes ändern fich nie in einem beträchtlichen Grade; und jede Impreffion führt einen genauen Begriff bei fich, welcher feinen Platz in der Phantafie als etwas Feftes und Reales, als etwas Gewiffes und Unveränderliches nimmt. Der Gedanke mufs allemal von der Impreffion zu dem Begriffe übergehen, und zwar von einer gewiffen beftimmten Impreffion zu einem gewiffen beftimmten Begriffe, und das ohne alle Wahl und ohne alles Zaudern.

Aber nicht zufrieden, dieſen Einwurf úmgeſtoſsen zu haben, will ich auch einen Beweis für die gegenwärtige Lehre daraus herzuleiten ſuchen. Kontiguität und Aehnlichkeit haben eine weit ſchwächere Wirkſamkeit, als die urſachliche Verknüpfung, aber ſie haben doch einige Wirkung und vermehren die Ueberzeugung von einer Meinung und die Lebhaftigkeit einer Vorſtellung. Wenn dieſes auſser dem, was wir bis hieher bemerkt haben, noch durch einige neue Beiſpiele bewieſen werden kann, ſo wird dieſes als ein nicht unbeträchtlicher Beweis angeſehen werden können, daſs der Glaube nichts, als ein lebhafter Begriff ſey, der mit einer gegenwärtigen Impreſſion im Verhältniſſe ſteht.

Um mit der Kontiguität anzufangen, ſo iſt ſo wohl unter den Muhammedanern, als Chriſten bemerkt worden, daſs die Pilgrimme, welche Mekka oder das heilige Land geſehen haben, immer religiöſere und eifrigere Gläubige ſind, als diejenigen, welchen dieſes Glück nicht widerfahren iſt. Ein Menſch, deſſen Gedächtniſs ihm das lebhafte Bild von dem rothen Meere, von der Wüſte, von Jeruſalem und Galiläa vorſtellt, kann niemals an den mirakulöſen Begebenheiten zweifeln, welche von Moſes oder den Evangeliſten erzählt werden. Der lebhafte Begriff der Oerter führt ſehr leicht zu den Thaten, welche, wie man vorausſetzt, mit jenen im Verhältniſſe der Kontiguität ſtehen, und ſtärkt den Glauben durch die

Ver-

Verftärkung der Lebhaftigkeit der Vorftellung. Die Erinnerung an diefe Felder und Flüffe hat denfelben Einflufs auf den gemeinen Haufen, als ein neuer Beweis; und diefes aus denfelbigen Urfachen.

Ein gleiches können wir auch in Beziehung auf die Aehnlichkeit bemerken. Wir haben beobachtet, dafs der Schlufs, den wir von einem gegenwärtigen Objekte auf feine abwefende Urfache oder Wirkung machen, niemals auf Eigenfchaften gegründet ift, die dem Dinge an und für fich betrachtet zukommen; oder mit andern Worten, dafs es unmöglich ift, auf eine andre Art, als durch Erfahrung, zu beftimmen, was aus einer Erfcheinung folgen wird, oder was vor ihr vorhergegangen ift. Aber ob diefes gleich fchon von fich felbft fo deutlich ift, dafs es keines weitern Beweifes zu bedürfen fcheint; fo haben fich doch einige Philofophen eingebildet, als ob es eine augenfcheinliche Urfache für die Mittheilung der Bewegung gäbe, und als ob ein vernünftiger Menfch unmittelbar von dem Stofse eines Körpers auf die Bewegung eines andern fchliefsen könne, ohne Rückficht auf vorhergegangene Erfahrung. Dafs diefe Meinung aber ganz falfch fey, davon läfst fich, wie ich glaube, ein fehr leichter Beweis führen. Denn follte ein folcher Schlufs blos aus den Begriffen des Körpers, der Bewegung und des Stofses gefolgert werden, fo müfste er eine Demonftration werden, und müfste die abfolute Unmöglichkeit der entgegengefetzten Vorausfetzung in fich fchliefsen, und

unser Satz müsste demnach so lauten: Jede Wirkung, die nicht die Mittheilung der Bewegung hervorbringt, schliesst einen formalen Widerspruch in sich, und es ist nicht nur unmöglich, dass sie existire, sondern auch, dass man sie nur denke. Nun aber können wir uns gar bald von dem Gegentheile hiervon überzeugen, da wir uns einen klaren und deutlichen Begriff machen können, dass sich ein Körper gegen einen andern bewegt, und dass er bei seiner Berührung unmittelbar ruhet, oder dass er auf derselben Linie zurückkehrt, auf welcher er gekommen war; oder dass er völlig vernichtet wird; oder sich kreisförmig oder elliptisch bewegt: kurz wir können uns eine unendliche Menge von Veränderungen desselben als möglich vorstellen. Diese Möglichkeiten enthalten alle keinen Widerspruch, und sind natürlich; und der Grund, weshalb wir uns einbilden, dass die Mittheilung der Bewegung der Natur gemässer sey, nicht nur als jene Voraussetzungen, sondern auch als jede andre natürliche Wirkung, ist in dem Verhältnisse der Aehnlichkeit zwischen der Ursache und der Wirkung zu suchen, der sich hier mit der Erfahrung vereiniget, und die Dinge auf die engste und innigste Weise zusammen verbindet, so dass wir uns deshalb einbilden, als wären sie absolut unzertrennlich. Aehnlichkeit hat also denselbigen, oder einen gleichen Einfluss, als die Erfahrung; und da die einzige unmittelbare Wirkung der Erfahrung diese ist, dass sie unsre Begriffe zusammen verknüpft, so

folgt,

folgt, dafs aller Glaube aus der Affociation der Begriffe entfpringt, nach meiner Hypothefe.

Es wird in der Optik allgemein zugeftanden, dafs das Auge zu allen Zeiten eine gleiche Anzahl phyfifcher Punkte fieht, und dafs ein Menfch auf dem Gipfel eines Berges kein gröfseres Bild hat, das fich feinen Sinnen darftellt, als wenn er in dem kleinften Hofe oder Zimmer eingefperrt ift. Nur die Erfahrung lehrt ihn aus gewiffen eigenthümlichen Eigenfchaften des Bildes auf die Gröfse des Objekts fchliefsen; und diefen Schlufs der Urtheilskraft verwechfelt er mit der Empfindung, wie diefes bei unzähligen andern Gelegenheiten der Fall ift. Nun ift es offenbar, dafs der Schlufs der Urtheilskraft hier viel lebhafter ift, als in unferm gewöhnlichen Räfonnement, und dafs ein Menfch eine weit lebhaftere Vorftellung der ungeheuren Ausdehnung des Oceans hat, wenn er auf der Spitze eines Vorgebirges das Bild deffelben durch fein Auge empfängt, als wenn er blos das Raufchen des Waffers hört. Er fühlt ein weit ftärkeres Vergnügen von dem Anfchauen feiner Majeftät; welches ein Beweis eines lebhaftern Begriffs ift; und er verwechfelt fein Urtheil mit der Empfindung; welches ein andrer Beweis davon ift. Denn da der Schlufs in beiden Fällen gleich gewifs und unmittelbar ift, fo kann die gröfsere Lebhaftigkeit unfrer Vorftellung in dem einen Falle von nichts herkommen, als davon, dafs, indem wir den Schlufs aus der Gefichtsvorftellung ziehen, aufser der Verknüpfung durch

Gewohn-

Gewohnheit noch eine Aehnlichkeit zwiſchen dem Bilde und dem Objekte, auf welches wir ſchlieſsen, da ſey, welches das Verhältniſs ſtärkt, und die Lebhaftigkeit der Impreſſion dem im Verhältniſſe ſtehenden Begriffe mit einer leichtern und natürlichern Bewegung mittheilt.

Nirgends iſt die Schwäche der menſchlichen Natur allgemeiner und ſichtbarer, als in dem, was man gemeiniglich Leichtgläubigkeit nennt, oder der zu leichte Beifall, den man dem Zeugniſſe anderer giebt; und dieſe Schwäche kann ſehr natürlich aus dem Einfluſſe der Aehnlichkeit erklärt werden. Wenn wir eine Begebenheit auf das Zeugniſs andrer Menſchen annehmen, ſo entſteht unſer Glaube aus derſelben Quelle, als unſre Schlüſſe von Urſachen auf die Wirkungen, und von den Wirkungen auf die Urſachen; und es iſt allein unſre Erfahrung von den herrſchenden Principien der menſchlichen Natur, welche uns eine Verſicherung der Wahrhaftigkeit der Menſchen verſchaffen kann. Aber obgleich die Erfahrung das wahre Richtmaaſs ſo wohl von dieſer, als von allen übrigen Arten der Urtheile iſt, ſo richten wir uns doch ſelten ganz und gar darnach; ſondern haben immer eine ſtarke Neigung, alles zu glauben, was uns erzählt wird, ſollten es auch Geſchichten von Erſcheinungen, Hexereien und Wundern ſeyn, und überhaupt Dinge, welche der täglichen Erfahrung und Beobachtung gänzlich widerſprechen. Die Worte oder Reden andrer haben eine innige Verknüpfung

pfung mit gewiffen Begriffen in ihrer Seele; und diefe Begriffe ftehen fodann wieder mit den Begebenheiten oder Dingen, die fie erzählen, in Verknüpfung. Diefe letztere Verknüpfung gilt überhaupt genommen viel zu viel, und fordert oft unfern Beifall bei Dingen, welche keine Erfahrung rechtfertigen kann; und diefes kann von nichts anders herrühren, als von der Aehnlichkeit zwifchen den Begriffen und den Begebenheiten. Andre Wirkungen deuten ihre Urfachen blos auf eine verfteckte Weife an; aber das Zeugnifs der Menfchen thut diefes geradezu, und kann eben fo wohl als ein Bild, als wie eine Wirkung betrachtet werden. Kein Wunder alfo wenn wir fo rafch in Ziehung der Folgen davon find, und wenn wir uns in unfern Urtheilen hierüber weit weniger durch Erfahrung leiten laffen, als in den Urtheilen über irgend etwas andres.

So wie die Aehnlichkeit, wenn fie mit der urfachlichen Verknüpfung verbunden ift, unfre Schlüffe befeftiget; fo ift der Mangel derfelben, wenn er einen beträchtlichen Grad erreicht, gemeiniglich die Urfache ihrer gänzlichen Zerrüttung. Hiervon liegt nun ein fehr merkwürdiges Beifpiel in der allgemeinen Sorglofigkeit und Stumpfheit der Menfchen in Beziehung auf einen künftigen Zuftand, wobei fie eine eben fo hartnäckige Ungläubigkeit bezeigen, als in vielen andern Fällen eine blinde Leichtgläubigkeit. Es giebt in der That keine reichere Materie zum Verwundern für den denken-

denkenden Mann, und zur Betrübniſs für den Frommen, als wenn er die Nachläſſigkeit mit anſieht, womit der gröſste Haufen des Menſchengeſchlechts ſeinen herannahenden Zuſtand betrachtet; und mit Recht haben einige berühmte Theologen kein Bedenken getragen, zu behaupten, daſs, obgleich der gemeine Haufe keine förmlichen Grundſätze der Ungläubigkeit hätte, er dennoch aus ſolchen beſtehe, die in der That in ihren Herzen ungläubig wären, und die nichts von dem haben, was man einen Glauben an die ewige Fortdauer ihrer Seelen nennen könnte. Denn laſst uns auf der einen Seite betrachten, mit welcher Beredſamkeit die Gottesgelehrten die Wichtigkeit der Ewigkeit aus einander geſetzt haben; und zugleich auf der andern erwägen, daſs, obgleich, wenn etwas mit Beredſamkeit vorgetragen wird, unſre Beſchreibung immer etwas ſtärker und gröſser ausfällt, als das Ding ſelbſt; daſs wir dennoch in dieſem Falle geſtehen müſſen, daſs die allerſtärkſten Bilder und Figuren doch noch weit unter der Sache ſind. Und hiernächſt laſst uns nun auf der andern Seite die erſtaunliche Sicherheit der Menſchen über dieſen Punkt betrachten: ſo frage ich, ob dieſe Völker wol wirklich das glauben, was ihnen ſo tief eingeprägt iſt, und was ſie mit dem Munde bejahen; und die Antwort muſs offenbar verneinend ausfallen. Da der Glaube eine Gemüthshandlung iſt, die von der Gewohnheit herrührt, ſo kann es nicht befremden, wenn der Mangel der Aehnlichkeit das

ein-

einreifst, was die Gewohnheit aufgebauet hat, und wenn fie die Stärke des Begriffs um eben fo viel vermindert, als fie durch die letztere Urfache gewachfen ift. Ein künftiger Zuftand ift fo weit von unfrer möglichen Wahrnehmung entfernt, und wir haben einen fo dunkeln Begriff von der Art und Weife, wie wir nach der Auflöfung diefes Körpers exiftiren follen, dafs alle die Gründe, welche wir erfinden, fo ftark fie an fich feyn mögen, und fo fehr fie auch von der Erziehung unterftützt werden, doch niemals mit ihren fchwachen Einbildungen im Stande find, über diefe Schwierigkeit Herr zu werden, oder dem Begriffe eine gehörige Stärke und Anfehn zu verfchaffen. Ich fchreibe aber diefe Ungläubigkeit noch weit lieber dem fchwachen Begriffe zu, den wir uns von unferm künftigen Zuftande machen, und der von dem Mangel der Aehnlichkeit jenes Lebens mit dem gegenwärtigen herrührt, als dem Grunde, der von der weiten Entfernung deffelben hergenommen ift. Denn ich bemerke, dafs die Menfchen immer für das beforgt find, was fich nach ihrem Tode in diefer Welt zutragen wird; und dafs es wenige giebt, denen ihr Name, ihre Familie, Freunde und ihr Vaterland in irgend einer Periode der Zeit ganz gleichgültig wäre.

Und in der That, der Mangel der Aehnlichkeit vernichtet in diefem Falle den Glauben fo ganz und gar, dafs es, aufser den wenigen, welche durch kaltes Nachdenken über die Wichtigkeit des Gegen-

genstandes darauf bedacht gewesen sind, durch oft wiederholte Meditation die Gründe für einen künftigen Zustand ihren Gemüthern recht tief einzuprägen, kaum einige giebt, welche von der Unsterblichkeit der Seele durch ein so wahres und festes Urtheil überzeugt sind, wie z. B. das Urtheil ist, das sich auf das Zeugniss der Reisenden und Geschichtschreiber stützt. Dieses sieht man ganz deutlich da, wo die Menschen Gelegenheit haben, die Arten des Vergnügens und Misvergnügens, imgleichen die Belohnungen und Bestrafungen dieses Lebens mit denen des zukünftigen zu vergleichen, selbst alsdenn, wenn der Fall sie eben nicht aus der Fassung bringt, oder eine heftige Leidenschaft ihre Urtheilskraft irre führt. Die Römisch - katholischen sind gewiss die eifrigsten unter allen christlichen Sekten in der Welt; und dennoch werdet ihr wenig unter dem mehr gefühlvollen Theile dieser Partei finden, welche nicht die Pulververschwörung und die Ermordung in der Ptolomäus - Nacht als etwas Grausames und Barbarisches tadeln sollten; ob sie gleich gegen solche Menschen entworfen und ausgeführt wurden, die sie ohne weiteres Bedenken zu ewigen und unendlichen Strafen verdammen. Alles, was wir zur Entschuldigung dieses sich selbst ungleichen Betragens sagen können, ist, dass sie das, was sie von einem künftigen Zustande behaupten, nicht wirklich glauben; und es giebt keinen bessern Beweis für diesen Satz, als ihre eigne Inconsistenz.

Hiermit

Hiermit können wir noch eine Anmerkung verbinden; dafs nämlich bei religiöfen Materien die Menfchen fich fehr gern in Schrecken fetzen laffen, und dafs keine Prediger bei dem Volke fo beliebt find, als folche, welche die allerfchrecklichften und fchwermüthigften Leidenfchaften zu erregen wiffen. In den gemeinen Gefchäften des Lebens, wo wir die Wirklichkeit und Wahrheit der Dinge fühlen und ganz davon durchdrungen find, kann uns nichts unangenehmer feyn, als Furcht und Schreck; und blos in dramatifchen Erdichtungen und in religiöfen Gefprächen gewähren diefe Affekten Vergnügen. In diefen letztern Fällen hängt die Einbildungskraft ganz unbeforgt an dem Begriffe; und die Leidenfchaft, welche durch den Mangel des Glaubens, oder die Vorftellung, dafs die Sache nicht wahr ift, gefchwächt ift, hat blos die angenehme Wirkung, das Gemüth in Leben und Thätigkeit zu fetzen, und die Aufmerkfamkeit rege zu halten.

Die gegenwärtige Hypothefe wird noch mehr Beftätigung erhalten, wenn wir die Wirkungen der übrigen Arten, fo wohl der Gewohnheit, als andrer Verhältniffe unterfuchen. Um diefes zu verftehen, müffen wir erwägen, dafs die Gewohnheit, der ich allen Glauben und alle Vernunftfchlüffe zufchreibe, den Begriff im Gemüthe auf eine doppelte Art verftärkt. Denn angenommen, dafs wir in aller vergangenen Erfahrung zwei Objekte immer mit einander verbunden gefunden haben, fo ift offenbar,

dafs

daſs wir bei der Erſcheinung des einen dieſer Objekte in einer Impreſſion, vermöge der Gewohnheit, auſserordentlich leicht zum Begriffe desjenigen Objekts, welches daſſelbe begleitet, übergehen; und daſs wir vermittelſt der gegenwärtigen Impreſſion und des leichten Ueberganges den Begriff auf eine weit ſtärkere und lebhaftere Weiſe uns vorſtellen, als irgend ein ſchwankendes und flatterndes Bild der Phantaſie. Aber laſst uns auch einmal annehmen, daſs ein bloſser Begriff allein, ohne dergleichen künſtliche und ſeltſame Veranſtaltung, oft in der Seele erſchiene, ſo müſste doch dieſer Begriff nach und nach eine Leichtigkeit und Stärke erhalten; und beide unterſcheiden ſich durch ihren feſten Sitz und ihre leichte Einführung von den neuen und ungewöhnlichen Begriffen. Dieſes iſt der einzige Punkt, wodurch ſich dieſe zwei Arten der Gewohnheit von einander unterſcheiden; und wenn es klar wird, daſs ihre Wirkungen auf die Urtheilskraft ähnlich und proportional ſind, ſo können wir ſicher ſchlieſsen, daſs die vorhergehende Erklärung dieſes Vermögens genugthuend iſt. Können wir aber wol noch an dieſer Uebereinſtimmung in ihrem Einfluſſe auf die Urtheilskraft zweifeln, wenn wir die Natur und die Wirkungen der Erziehung erwägen?

Alle dergleichen Meinungen und Vorſtellungen der Dinge, woran wir von unſrer Kindheit an gewöhnt ſind, faſſen ſo tiefe Wurzel, daſs es für uns unmöglich iſt, ſie auszurotten, wenn wir auch

alle

alle Kräfte der Vernunft und der Erfahrung zu Hülfe nähmen; und dieſe Angewohnheiten nähern ſich nicht nur in ihrem Einfluſſe dem, was aus der beſtändigen und unzertrennlichen Vereinigung der Urſachen und Wirkungen entſpringt, ſondern übertreffen daſſelbe ſogar bei vielen Gelegenheiten noch. Hier dürfen wir aber noch nicht damit zufrieden ſeyn, daſs wir ſagen, die Lebhaftigkeit des Begriffs erzeuge den Glauben; ſondern wir müſſen annehmen, daſs beide individualiter einerlei ſeyen. Die öftere Wiederholung eines Begriffs prägt ihn der Einbildungskraft ein; aber dieſe könnte nie von ſelbſt Glauben erzeugen, wenn dieſe Handlung des Gemüths durch die urſprüngliche Einrichtung unſrer Natur blos an einen Schluſs und eine Vergleichung der Begriffe gebunden wäre. Die Gewohnheit kann uns zu einer falſchen Vergleichung der Begriffe verleiten, dieſes iſt die höchſte Wirkung, die wir uns davon vorſtellen können. Aber es iſt gewiſs, daſs ſie niemals die Stelle der Vergleichung erſetzen oder eine Gemüthshandlung hervorbringen kann, welche natürlicherweiſe zu dieſem Principio gehört.

Ein Menſch, der durch die Amputation einen Arm oder ein Bein verloren hat, will noch lange Zeit nachher dieſe Glieder gebrauchen. Wenn jemand geſtorben iſt, ſo iſt es eine gemeine Bemerkung der ganzen Familie, beſonders der Bedienten, daſs ſie ihn kaum für todt halten können, ſondern daſs ſie ſich immer noch einbilden, er ſey

in ſeinem Zimmer oder ſonſt an einem andern Orte, wo ſie ihn zu finden gewohnt waren. Ich habe oft in Geſellſchaft gehört, wenn von einer berühmten Perſon geſprochen wurde, daſs jemand, der gar keine Bekanntſchaft mit derſelben hat, ſagte: Ich habe dieſen Mann niemals geſehen, aber ich bilde mir immer ein, ich hätte ihn geſehen; ſo oft habe ich von ihm reden hören. Alles dieſes ſind eben ſolche Beiſpiele.

Wenn wir dieſes Argument, das von der Erziehung hergenommen iſt, in einem genauern Lichte betrachten, ſo wird es uns auſserordentlich überzeugend vorkommen; und dieſes um deſto mehr, da es in einer der allergemeinſten Erſcheinungen gegründet iſt, die man nur antreffen kann. Ich bin überzeugt, daſs man bei einer Prüfung finden wird, daſs mehr als die Hälfte ſolcher Meinungen, die unter dem Menſchengeſchlechte herrſchend ſind, der Erziehung angehören, und daſs die Grundſätze, welche ſo blindlings angenommen werden, weit mehr wirken, als ſolche, welche entweder von abſtrakten Begriffen oder von Erfahrung herkommen. So wie Lügner, durch die öfteren Wiederholungen ihrer Lügen, ſich zuletzt ihrer wie Wahrheiten erinnern; ſo kann die Urtheilskraft, oder vielmehr die Einbildungskraft, durch ein gleiches Mittel ſich die Begriffe ſo feſt eingeprägt, und ſich dieſelben ſo lebhaft vorgeſtellt haben, daſs ſie auf das Gemüth gerade ſo wirken,

wie

wie Vorſtellungen, welche uns Sinne, Gedächtniſs und Vernunft geben. Da aber die Erziehung eine künſtliche und keine natürliche Urſache iſt, und da ihre Maximen oft der Vernunft, ja ſogar ſich ſelbſt zu verſchiedenen Zeiten und Orten widerſprechen, ſo iſt ſie niemals von den Philoſophen für einen ächten Grund der Wahrheit erkannt worden; ob ſie gleich im Grunde meiſtentheils auch auf denſelben Grund der Gewohnheit und Wiederholung gebauet iſt, ſo gut wie unſre Schlüſſe von Urſachen und Wirkungen *).

Zehn-

*) Im Allgemeinen können wir bemerken, daſs unſer Beifall, den wir den wahrſcheinlichen Schlüſſen geben, da er auf der Lebhaftigkeit der Begriffe beruhet, vielen jener Grillen und Vorurtheilen ähnlich iſt, welche man unter dem beſchimpfenden Charakter, als ob ſie bloſse Abkömmlinge der Imagination wären, verwirft. An dieſem Ausdrucke ſiehet man, daſs das Wort Einbildungskraft gemeiniglich in einem doppelten Sinne gebraucht wird; und obgleich der wahren Philoſophie nichts mehr zuwider iſt, als dieſer Mangel der Akkurateſſe; ſo habe ich mich doch in der Folge mehr als einmal genöthigt geſehen, in dieſen Fehler zu fallen. Wenn ich die Einbildungskraft dem Gedächtniſſe entgegenſetze, ſo verſtehe ich die Fähigkeit darunter, wodurch wir ſchwächere Begriffe bilden. Setze ich ſie aber der Vernunft entgegen, ſo meine ich daſſelbige Vermögen, das nur die demonſtrativiſchen und wahrſcheinlichen Schlüſſe ausſchlieſst. Wenn ich

Zehnter Abſchnitt.

Von dem Einfluſſe des Glaubens.

Aber obgleich die Erziehung als ein irriger Grund, irgend einer Meinung Beifall zu geben, in der Philoſophie verſchrieen iſt, ſo hat ſie dennoch in der Welt ſtets das Obergewicht, und iſt die Urſache, weshalb anfänglich alle Syſteme, wenn ſie neu und ungewöhnlich ſind, verworfen werden. Dieſes wird auch vielleicht das Schickſal deſſen ſeyn, was ich bisher von dem Glauben geſagt habe, und ob mir gleich die Beweiſe, welche ich hervorgebracht habe, vollkommen bündig vorkommen, ſo erwarte ich doch nicht, daſs ich eben viel Proſelyten für meine Meinung machen werde. Die Menſchen werden ſich kaum überreden, daſs Folgen von ſolcher Wichtigkeit aus Grundſätzen flieſſen können, die dem Scheine nach ſo unbeträchtlich ſind, und daſs der gröſste Theil unſrer Schlüſſe mit allen unſern Handlungen und Leidenſchaften durch nichts, als Gewohnheit und Fertigkeit entſtanden ſeyn könne. Dieſem Einwurfe zu begegnen,

ich es keinem von Beiden entgegenſetze, ſo iſt es gleichgültig, ob man es in dem weitern oder engern Sinne nimmt, oder wenigſtens wird der Kontext das, was darunter verſtanden wird, allemal hinlänglich erklären.

gegnen, will ich etwas von dem fchon zum Voraus vortragen, was eigentlich mehr ein Objekt der künftigen Betrachtung feyn wird, wenn wir von den Leidenfchaften und dem Schönheitsfinne reden.

Es ift dem menfchlichen Gemüthe ein Vermögen der Luft und Unluft, als die hauptfächlichfte Quelle und der Bewegungsgrund aller feiner Handlungen, eingeprägt. Luft und Unluft können aber auf eine doppelte Art im Gemüthe erfcheinen; wovon die eine mit ganz andern Wirkungen verknüpft ift, als die andre. Sie erfcheinen entweder als Impreffionen und werden wirklich gefühlt, oder nur als Begriffe, wie jetzo, da wir davon reden. Es ift offenbar, dafs der Einflufs diefer beiden Arten nicht einerlei feyn kann. Impreffionen fetzen die Seele allemal in Bewegung, und zwar in dem höchften Grade; aber nicht jeder Begriff hat diefelbe Wirkung. Die Natur ift in diefem Falle mit vieler Vorficht verfahren, und fcheint mit Fleifs die Inkonvenienzen der zwei Extremitäten vermieden zu haben. Beftimmten die Impreffionen den Willen allein, fo würden wir in jedem Augenblicke unfres Lebens den gröfsten Schmerzen unterworfen feyn; weil, wenn wir gleich ihre Annäherung vorausfähen, wir doch von der Natur mit keinem Thätigkeitsprincipio verfehen wären, welches uns antreiben könnte, fie zu vermeiden. Beftimmte hingegen jeder Begriff unfre Handlungen, fo würde unfer Zuftand um nicht viel beffer feyn. Denn die Un-

Unbeständigkeit und die Regsamkeit der Gedanken ist so groß, daß die Bilder jedes Dinges, besonders der Güter und Uebel, beständig im Gemüthe wandern; und würde es also von jeder leeren Vorstellung dieser Art bewegt, so würde es keinen Augenblick Ruhe und Frieden genießen können.

Daher hat die Natur einen Mittelweg gewählt, und hat weder jedem Begriffe von dem Guten und Bösen eine Kraft verliehen, auf den Willen zu wirken, noch hat sie sie gänzlich von diesem Einflusse ausgeschlossen. Obgleich eine leere Erdichtung keine Wirksamkeit hat, so finden wir doch durch Erfahrung, daß die Begriffe solcher Objekte, von denen wir glauben, daß sie entweder wirklich sind, oder wirklich werden, in einem geringern Grade dieselbigen Wirkungen hervorbringen, als diejenigen Impressionen, welche den Sinnen und der Wahrnehmungskraft unmittelbar gegenwärtig sind. Die Wirkung des Glaubens ist also, daß ein bloßer Begriff mit den Impressionen ins Gleiche gebracht, und ihm ein gleicher Einfluß auf die Leidenschaften verschafft wird. Diese Wirkung kann er nun dadurch erhalten, daß er an Stärke und Lebhaftigkeit der Impression nahe gebracht wird. Denn da die verschiedenen Grade der Stärke den ganzen ursprünglichen Unterschied zwischen einer Impression und einem Begriffe ausmachen; so müssen sie, nach einer natürlichen Folge, auch die Quelle aller Verschiedenheiten in den Wirkungen dieser Vorstellungen seyn; und wenn sie entweder ganz, oder nur

zum

zum Theil aufgehoben werden, ſo iſt dieſes die Urſache jeder neuen Aehnlichkeit, die ſie erlangen. Sobald wir einen Begriff der Stärke und Lebhaftigkeit einer Impreſſion nahe bringen können, ſo wird er in gleicher Maaſse ſeinen Einfluſs auf das Gemüth nachahmen können; und umgekehrt, wenn die Begriffe im Einfluſſe ihnen ähnlich ſind, wie in dem geſetzten Falle, ſo muſs dieſes daher kommen, daſs ſie ſich ihnen an Stärke und Lebhaftigkeit nähern. Da alſo der Glaube macht, daſs ein Begriff, ſeinen Wirkungen nach, der Impreſſion ähnlich iſt; ſo muſs er in dem Begriffe auch ähnliche Eigenſchaften verurſachen, und kann nichts anders ſeyn, als eine lebhaftere und ſtärkere Vorſtellung eines Begriffs. Dieſes kann alſo theils ein Beweis mehr ſeyn für unſer Syſtem, theils kann es uns auch lehren, wie unſre Schlüſſe von Urſache und Wirkung vermögend ſeyn können, auf den Willen und die Leidenſchaften zu wirken.

So wie der Glaube jederzeit nothwendig erforderlich iſt, wenn Leidenſchaften erregt werden ſollen, ſo ſind umgekehrt die Leidenſchaften dem Glauben auſserordentlich günſtig; und nicht nur ſolche Begebenheiten, die von angenehmen Empfindungen begleitet ſind, ſondern ſehr oft ſolche, die Schmerz verurſachen, werden aus dieſer Urſache oft leichter Gegenſtände des Glaubens und des Fürwahrhaltens. Ein Feiger, deſſen Furcht leicht rege gemacht wird, glaubt jede Erzählung von Gefahr, in die er fallen kann, ſehr bald; ſo wie ein

Mensch von düsterer und melancholischer Gemüthsart jedes Ding außerordentlich leicht für wahr hält, das seine herrschende Leidenschaft ernährt. Wenn Etwas mit Leidenschaft vorgestellt wird, so verursacht dieses gleich Unruhe, und erregt unmittelbar einen Grad derjenigen Leidenschaft, die man an der Person bemerkt, die es vorstellt; besonders bei Personen, die natürlicherweise zu dieser Leidenschaft geneigt sind. Diese Bewegung pflanzt sich durch einen leichten Uebergang in die Imagination fort; und indem sie sich auch über unsern Begriff des afficirten Objekts verbreitet, so macht sie, daß wir den Begriff mit größerer Stärke und Lebhaftigkeit denken, und daß wir ihm folglich Glauben beimessen, nach dem vorgetragenen Systeme. Bewunderung und Erstaunen haben dieselbige Wirkung, als die übrigen Leidenschaften; und hieraus ist auch zu erklären, weshalb Quacksalber und Projektirer durch die prahlerischen Erzählungen ihrer hochklingenden Rotomandaten bei dem Volke weit ehr Glauben erhalten, als wenn sie in den Schranken der Bescheidenheit blieben. Das erste Erstaunen, welches natürlich ihre wundervollen Erzählungen begleitet, breitet sich über die ganze Seele aus, und erhebt und belebt den Begriff so sehr, daß er solchen Schlüssen ähnlich wird, die wir aus Erfahrung ziehen. Dieses ist ein Geheimniß, mit dem wir schon ein wenig bekannt sind, und wir werden Gelegenheit finden, im Verlaufe dieser Abhandlung noch mehr in dasselbe einzudringen.

Nach diefer Darftellung des Einfluffes des Glaubens auf die Leidenfchaften werden wir weniger Schwierigkeit bei der Erklärung feiner Wirkungen auf die Imagination antreffen, fo aufserordentlich fie uns auch vorkommen mögen. Es ift gewifs, dafs wir an keinem Gefpräche Vergnügen finden können, wenn unfre Urtheilskraft den Bildern, welche vor unfre Phantafie gebracht werden, keinen Beifall giebt. Die Unterhaltung mit denen, die eine Fertigkeit im Lügen erworben haben, wenn es auch nur in unwichtigen Dingen ift, gefällt uns niemals: und diefes deshalb, weil die Begriffe, die fie vorbringen, keinen Glauben verdienen, und daher keinen Eindruck auf uns machen. Selbft die Dichter, ob fie gleich Lügner von Profeffion find, fuchen doch immer ihren Dichtungen einen Anftrich von Wahrheit zu geben; und wo diefes gänzlich vernachläffiget ift, da werden ihre Erdichtungen, fo finnreich fie immer feyn mögen, niemals viel Vergnügen erregen können. Kurz, wir können fagen, dafs, felbft wenn die Begriffe keinen Einflufs auf den Willen und die Leidenfchaften haben, Wahrheit und Realität dennoch erfordert werden, wenn fie für die Einbildungskraft unterhaltend feyn follen.

Aber wenn wir alle die Erfcheinungen zufammen vergleichen, die uns in diefer Rückficht vorkommen, fo werden wir finden, dafs die Wahrheit, ob fie gleich in allen Werken des Geiftes nothwendig zu feyn fcheint, doch keine andre Wirkung

hat,

hat, als dafs fie den Begriffen einen leichten Eingang verfchafft, und dafs fie macht, dafs fich der menfchliche Geift dabei beruhigt und zufrieden ift, wenigftens nicht weiter widerftrebt. Aber da diefes eine Wirkung ift, von welcher man leicht fieht, dafs fie aus jener Feftigkeit und Stärke fliefst, welche nach meinem Syfteme folche Begriffe begleitet, die fich auf Schlüffe der urfachlichen Verknüpfung gründen; fo folgt, dafs der ganze Einflufs des Glaubens auf die Phantafie aus diefem Syfteme erklärt werden kann. Dem zufolge können wir bemerken, dafs, wenn diefer Einflufs von irgend einem andern Princip, als der Wahrheit und der Realität, herkömmt, dafs diefe fodann ihre Stelle erfüllen, und der Einbildungskraft eben die Unterhaltung geben.

Die Dichter haben fich, wie fie es nennen, ein poetifches Syftem der Dinge erdacht, welches, ob es gleich weder von ihnen felbft, noch von den Lefern geglaubt wird, gemeiniglich für einen hinreichenden Grund aller Dichtungen gehalten wird. Wir find fo fehr an die Namen Mars, Jupiter, Venus, u. f. w. gewöhnt, dafs gerade fo, wie uns die Erziehung gewiffe Meinungen einprägt, auch hier die beftändige Wiederholung diefer Begriffe macht, dafs fie in der Seele fo leicht gedacht werden und auf die Phantafie wirken, ohne dafs es die Urtheilskraft hindert. Auf gleiche Weife entlehnen auch die Tragödienfchreiber ihre Fabel, oder wenigftens die Namen ihrer Hauptperfonen, von

gewiffen

gewiffen bekannten Vorfällen in der Gefchichte; und diefes nicht etwa, um die Zufchauer zu betrügen; denn fie geftehen frei, dafs die Wahrheit nicht in einem einzigen Umftande genau beobachtet fey; fondern um denen aufserordentlichen Vorfällen, die fie darftellen, eine defto leichtere Aufnahme in der Einbildungskraft zu verfchaffen. Hingegen für Komiker ift diefe Vorficht nicht nöthig, weil ihre Perfonen und Vorfälle, da fie mehr gemeiner Art find, fchon leichter von der Vorftellungskraft gefafst und ohne dergleichen Vorbereitung aufgenommen werden, ob man gleich vom erften Anfange an weifs, dafs fie erdichtet und blofse Geburten der Phantafie find.

Diefes Gemifch von Wahrheit und Falfchheit in den Fabeln der tragifchen Dichter dient nicht nur zu unferm Vorhaben, um zu zeigen, dafs die Imagination befriedigt werden könne, ohne eine abfolute Ueberzeugung oder Glauben; fondern es kann auch in andrer Rückficht als eine fehr ftarke Beftätigung diefes Syftems betrachtet werden. Es ift offenbar, dafs die Dichter von diefem Kunftgriffe, die Namen ihrer Perfonen und die Hauptzüge ihrer Gedichte aus der Gefchichte zu borgen, deshalb Gebrauch machen, um dem Ganzen einen leichtern Eingang zu verfchaffen, und dadurch einen tiefern Eindruck auf die Phantafie und Leidenfchaften zu bewirken. Die verfchiedenen Theile des Stücks kommen dadurch in eine Art von Verhältnifs, dafs fie zu einem Gedichte oder zu einer Vorftellung vereiniget

einiget werden; und wenn einer diefer Theile Wahrheit enthält und Glauben verdient, fo erhalten die übrigen, welche mit ihm im Verhältniffe ftehen, ebenfalls Stärke und Leben. Die Lebhaftigkeit der erften Vorftellung verbreitet fich den Verhältniffen gemäfs, und wird, als durch eben fo viele Röhren oder Kanäle, zu jedem Begriffe geführt, der mit der erften einigermafsen in Gemeinfchaft fteht. Diefe kann freilich niemals bis zu einer ganz vollkommnen Ueberzeugung fteigen; und zwar deswegen, weil die Vereinigung unter den Begriffen gewiffermafsen nur zufällig ift; aber fie kömmt ihr doch in ihrem Einfluffe fo nahe, dafs wir uns feft einbilden, als ob fie alle denfelbigen Urfprung hätten. Der Glaube mufs der Einbildungskraft gefallen, vermöge der Stärke und Lebhaftigkeit, die damit verbunden ift; weil man findet, dafs jeder Begriff, der Stärke und Lebhaftigkeit hat, diefem Vermögen angenehm ift.

Diefes zu beftätigen, bemerken wir, dafs der Beiftand der Urtheilskraft und der Phantafie wechfelfeitig fey, fo wie zwifchen der Urtheilskraft und der Leidenfchaft; und dafs der Glaube nicht nur der Einbildungskraft Stärke verleihet, fondern dafs auch eine lebhafte und ftarke Einbildungskraft unter allen Anlagen die gefchicktefte ift, Glauben und Anfehen zu bewirken. Es ift fchwer für uns, unfern Beifall dem zu verfagen, was mit allen Farben der Beredfamkeit ausgemahlt ift; und die Lebhaftigkeit, welche die Phantafie hervorbringt, ift in vielen

len Fällen noch gröſser, als diejenige, welche durch Gewohnheit und Erfahrung entſteht. Wir werden von der lebhaften Phantaſie unſers Schriftſtellers oder unſers Begleiters fortgeriſſen; und er ſelbſt iſt nicht ſelten ein Opfer ſeines eignen Feuers und Genies.

Es darf ferner nicht vergeſſen werden, daſs, ſo wie eine lebhafte Einbildungskraft oft in Raſerei oder Narrheit ausartet, und mit ihr überhaupt eine groſse Aehnlichkeit in ihren Wirkungen hat; daſs ſie auf eben dieſe Art auch auf das Urtheilsvermögen wirkt, und nach eben dieſen Grundſätzen Glauben hervorbringt. Wenn die Imagination durch eine auſserordentliche Aufwallung des Bluts und der Lebensgeiſter eine ſolche Stärke erlangt, daſs alle Kräfte und Vermögen der Seele in Unordnung gerathen, ſo kann ſie Wahrheit und Falſchheit nicht mehr unterſcheiden; aber jede flüchtige Erdichtung oder Begriff, der denſelben Einfluſs hat, den die Impreſſionen des Gedächtniſſes, oder die Schlüſſe der Urtheilskraft haben, wird auch auf dieſelbe Art aufgenommen, und wirkt mit gleicher Kraft auf die Leidenſchaften. Nun iſt weder eine gegenwärtige Impreſſion, noch ein Uebergang aus Gewohnheit mehr nöthig, unſre Begriffe zu beleben. Jede Chimäre unſres Gehirns iſt eben ſo lebhaft und ſtark, als irgend eine von denen Folgerungen, die wir des Namens der Erfahrungsurtheile werth halten, und bisweilen ſogar eben ſo, wie die Impreſſionen der Sinne. Die Dichtkunſt hat dieſelbige

Wir-

Wirkung, nur in einem geringern Grade; und es iſt beiden, ſo wohl der Dichtkunſt, als der Raſerei, gemein, daſs die Lebhaftigkeit, welche ſie den Begriffen verleihen, nicht von der beſondern Lage und den Verbindungen der Objekte herrührt, ſondern von der jedesmaligen Gemüthsverfaſſung und Dispoſition der Perſon. So hoch aber der Gipfel auch immer ſeyn mag, zu welchem dieſe Lebhaftigkeit ſteigt, ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs das Gefühl, das ſich mit Poeſieen verknüpft, niemals mit demjenigen einerlei iſt, welches im Gemüthe entſteht, wenn wir über Objekte Vernunftſchlüſſe machen, wenn ſie auch nur den niedrigſten Grad der Wahrſcheinlichkeit bei ſich hätten. Das Gemüth findet den Unterſchied zwiſchen dem einen und dem andern auſserordentlich leicht; und ſo groſs auch die Gemüthsbewegung ſeyn mag, die der poetiſche Enthuſiaſmus der Seele ertheilt, ſo iſt es doch nur ein bloſses Phantom des Glaubens oder der Ueberzeugung. Mit dem Begriffe iſt's derſelbe Fall, als mit der Leidenſchaft, die er veranlaſst. Es iſt keine Leidenſchaft im menſchlichen Gemüthe, die nicht auch durch die Dichtkunſt erregt werden könnte; obgleich auch die Gefühle der Leidenſchaften ganz verſchieden ſind, wenn ſie durch poetiſche Fiktionen erweckt werden, und wenn ſie vom Glauben und der Realität entſtehen. Eine Leidenſchaft, welche im wirklichen Leben unangenehm iſt, kann in einem Trauerſpiele oder in einem Heldengedichte die gröſste Unterhaltung ge-

gewähren. Im letztern Falle wirkt ſie nicht mit dem Gewichte auf uns: man fühlt ſie weniger ſtark und heftig: ſie hat nur den angenehmen Erfolg, daſs ſie die Lebensgeiſter erregt und die Aufmerkſamkeit weckt. Die Verſchiedenheit in den Leidenſchaften iſt ein ſicherer Beweis von dem gleichen Unterſchiede in denen Begriffen, von welchen die Leidenſchaften herrühren. Wenn nur die Lebhaftigkeit von einer Verknüpfung aus Gewohnheit mit einer gegenwärtigen Impreſſion herrührt, ſo iſt immer etwas Stärkeres und Reelleres in ihren Handlungen, als bei den Erhitzungen der Poeſie und Beredſamkeit, wenn auch gleich bei den erſtern die Einbildungskraft, dem Scheine nach, nicht ſo lebhaft gerührt iſt. Die Stärke unſrer Gemüthsveränderungen kann in dieſem Falle ſo wenig, wie in andern, nach der ſcheinbaren Bewegung der Seele gemeſſen werden. Eine dichteriſche Schilderung kann einen weit fühlbarern Eindruck auf die Phantaſie machen, als eine hiſtoriſche Erzählung. Sie kann mehr ſolche Umſtände zuſammenbringen, welche ein vollſtändiges Bild oder Gemälde ausmachen. Sie kann das Objekt den Augen mit lebhaftern Farben darſtellen. Aber die Begriffe, die es darſtellt, ſind dennoch von den Gefühlen, die mit denen verbunden ſind, welche von dem Gedächtniſſe und der Urtheilskraft entſtehen, ganz verſchieden. Es iſt etwas Schwaches und Unvollkommnes bei aller anſcheinenden Heftigkeit des Denkens und Empfindens,

welches

welches die Dichtungen der Poeſie jederzeit begleitet.

Wir werden in der Folge noch Gelegenheit haben, die Aehnlichkeiten und Verſchiedenheiten zwiſchen einem poetiſchen Enthuſiaſmus und einer ernſthaften Ueberzeugung zu bemerken. Unterdeſſen kann ich nicht umhin, hier anzuführen, daſs der groſse Unterſchied in ihrem Gefühle gewiſſermaſsen von der Reflexion und von allgemeinen Regeln herrührt. Wir werden gewahr, daſs die Stärke der Vorſtellung, welche Erdichtungen von der Poeſie und Beredſamkeit erhalten, ein blos zufälliger Umſtand iſt, der jeden Begriff eben ſo gut treffen kann; und daſs dergleichen Dichtungen mit nichts Realem verknüpft ſind. Dieſe Bemerkung macht, daſs wir uns, ſo zu ſagen, der Dichtung ganz überlaſſen, aber ſie verurſacht auch, daſs wir den Begriff auf eine ganz andre Art fühlen, als die ewig gegründeten Ueberzeugungen, die ſich auf das Gedächtniſs und die Gewohnheit gründen. Sie ſind etwas von dieſer Art: aber das eine iſt niedriger, als das andre, ſowohl in ſeinen Urſachen, als in ſeinen Wirkungen. Das kleinſte Nachdenken zerſtreuet die Illuſionen der Dichtkunſt ſogleich, und ſtellt die Gegenſtände in ihrem wahren Lichte dar. Indeſſen iſt es doch gewiſs, daſs ein Dichter in der Hitze des poetiſchen Enthuſiaſmus eine Art von Glauben, ja ſogar eine Art von Anſchauung ſeiner Objekte hat: und wenn nur ein entfernter Grund da iſt, wodurch ein ſolcher Glaube entſte-

hen

hen kann, ſo trägt nichts mehr dazu bei, dieſen in eine vollkommne Ueberzeugung zu verwandeln, als ein Schmuck von poetiſchen Figuren und Bildern, welche ihre Wirkung ſo wohl auf den Dichter ſelbſt, als auch auf ſeine Leſer thun.

Eine ähnliche Betrachtung über die allgemeinen Regeln verhindert es, daſs unſer Glaube nicht bei jedem Wachsthume der Stärke und Lebhaftigkeit unſrer Begriffe vermehrt wird. Wenn eine Meinung gar keinen Zweifel, oder gar keine Wahrſcheinlichkeit des Gegentheils zuläſst, ſo ſchreiben wir ihr eine vollkommne Ueberzeugung zu; wenn gleich der Mangel der Aehnlichkeit oder der Kontiguität macht, daſs die Stärke ihrer Vorſtellungen geringer iſt, als bei andern Meinungen. Auf dieſe Art verbeſſert der Verſtand den ſinnlichen Schein, und macht, daſs wir uns einbilden, als ob ein Objekt in einer Entfernung von zwanzig Fus dem Auge eben ſo groſs vorkomme, als ein andres von gleicher Gröſse, das aber neunzehn Fus entfernt iſt.

Elfter Abſchnitt.

Von der Wahrſcheinlichkeit des Zufalls.

Um aber dieſem Syſteme ſeine volle Stärke und Deutlichkeit zu verſchaffen, ſo müſſen wir unſer Auge eine kurze Zeit von demſelben abwenden, und die Folgen deſſelben in Erwägung ziehen, um von denſelbigen Grundſätzen einige andre Arten von Schlüſſen zu erklären, welche denſelbigen Urſprung haben.

Diejenigen Philoſophen, welche die menſchliche Erkenntniſs in das, was man weiſs, und in das, was blos wahrſcheinlich iſt, eintheilen, und unter dem Wiſſen diejenige Evidenz verſtehen, welche aus der Vergleichung der Begriffe entſpringt, werden genöthigt, alle Urtheile, die ſich auf ſolche Beweiſe gründen, die von Urſachen oder Wirkungen hergenommen ſind, unter dem allgemeinen Ausdrucke der wahrſcheinlichen Erkenntniſſe zu begreifen. Aber ob es gleich jedem frei ſteht, ſeine Ausdrücke nach Gefallen zu gebrauchen; und ob ich auch gleich ſelbſt im Vorhergehenden dieſem Sprachgebrauche gefolgt bin; ſo iſt doch gewiſs, daſs wir in der gemeinen Unterredung leicht zugeben, daſs einige Beweiſe, die von der urſachlichen Verknüpfung hergenommen ſind, über die Wahrſcheinlichkeit hinausgehen,

und eine weit gröfsere Evidenz bei fich führen. Es würde lächerlich feyn, wenn jemand fagen wollte, dafs es blos wahrfcheinlich wäre, dafs die Sonne morgen aufgehen wird, oder dafs alle Menfchen fterben müffen; ob es gleich wahr ift, dafs wir keine andre Gewifsheit von diefen Begebenheiten haben, als die uns Erfahrung giebt. Um deswillen möchte es vielleicht fchicklicher feyn, um die gemeine Wortbedeutung zu behalten und die verfchiedenen Grade der Evidenz zu bezeichnen, die Ueberzeugung in drei Grade abzutheilen, nämlich in diejenige, welche von dem Wiffen, von den Beweifen und von der Wahrfcheinlichkeit entfteht. Durch das Wiffen verftehe ich dann eine folche Ueberzeugung, die aus der Vergleichung der Begriffe entfpringt. Durch Beweife, folche Gründe, welche auf dem Verhältniffe der Urfache und Wirkung beruhen, und welche von Zweifel und Ungewifsheit gänzlich frei find. Durch Wahrfcheinlichkeit endlich, diejenige Ueberzeugung, welche doch noch mit Ungewifsheit verknüpft ift. Diefe letztere Art der Vernunfterkenntnifs will ich gegenwärtig unterfuchen.

Die Wahrfcheinlichkeit oder die Vernunfterkenntnifs aus der Muthmafsung zerfällt in zwei Arten, nämlich in diejenige, welche auf den Zufall, und in diejenige, welche auf Urfachen gegründet ift. Jede derfelben müffen wir nach der Ordnung betrachten.

Der

Der Begriff der Urſache und Wirkung iſt durch Erfahrung entſprungen, welche, da ſie uns gewiſſe Objekte als ſtets mit einander verbunden darſtellt, in uns eine Fertigkeit erzeugt, ſie in dieſem Verhältniſſe zu denken, ſo daſs wir, ohne uns groſse Gewalt anzuthun, ſie in gar keinem andern denken können. Auf der andern Seite, da der Zufall an und für ſich nichts iſt, und, eigentlich zu reden, eine bloſse Negation der Urſache, ſo iſt ſein Einfluſs auf das Gemüth gerade dem Einfluſſe der urſachlichen Verknüpfung entgegengeſetzt; und es iſt ihm weſentlich eigen, die Einbildungskraft vollkommen gleichgültig zu laſſen, ob ſie die Exiſtenz oder die Nichtexiſtenz desjenigen Objekts ſich vorſtellen will, das man zufällig nennt. Eine Urſache beſtimmt unſern Gedankengang, und zwingt uns gewiſſermaſsen, beſtimmte Objekte uns in einem beſtimmten Verhältniſſe vorzuſtellen. Der Zufall kann blos dieſen beſtimmten Gang der Vorſtellungen aufheben und das Gemüth in ſeinem natürlichen Zuſtande der Gleichgültigkeit laſſen; wohin es bei Abweſenheit einer Urſache ſogleich wieder verſetzt wird.

Da alſo eine gänzliche Gleichgültigkeit dem Zufalle weſentlich angehört, ſo kann kein Zufall mehr ſeyn, als der andre, er müſste denn aus einer gröſsern Anzahl gleicher Zufälle zuſammengeſetzt ſeyn. Denn wenn wir ſagen wollten, daſs ein Zufall auf irgend eine andre Art eine gröſsere Gewiſsheit bei ſich haben könnte, als der andre,

ſo

fo müfsten wir zu gleicher Zeit auch behaupten, dafs Etwas da ift, welches ihm diefen gröfsern Grad verleihet, und den Ausgang mehr auf die eine, als auf die andre Seite beftimmt; das heifst mit andern Worten, wir müfsten eine Urfache einräumen und die Vorausfetzung des Zufalls aufheben, den wir doch zuerft angenommen hatten. Eine vollkommne und gänzliche Gleichgültigkeit ift dem Zufalle wefentlich, und eine gänzliche Gleichgültigkeit kann an fich felbft nie gröfser oder kleiner feyn, als eine andre. Diefe Wahrheit ift nicht etwa blos meinem Syfteme eigen, fondern wird von jedem anerkannt, der Berechnungen über die Zufälle anftellt.

Und hier ift es merkwürdig, dafs, ob fich gleich Zufall und urfachliche Verknüpfung entgegengefetzt find, fo ift es uns doch ganz unmöglich, eine Verbindung von Fällen zu denken, welche vermögend ift, dem einen Ungefähr vor dem andern einen Vorzug zu geben, ohne vorauszufetzen, dafs fich unter der Zahl der Zufälle auch Urfachen und eine Verbindung von Nothwendigkeit in einigen derfelben befinde, da die übrigen ganz gleichgültig find. Wo den Zufall nichts einfchränkt, da ift jede Vorftellung, welche die ausfchweifendfte Phantafie nur immer bilden kann, gleichgültig; und kein Umftand kann der einen vor der andern einen Vorzug geben. Wenn wir alfo nicht annehmen, dafs einige Urfachen da find, um derentwillen der Fall des Würfels wirklich erfolgt und eine beftimmte Stellung erhält, warum er vielmehr auf

der einen, als auf der andern Seite liegt, fo können wir keine Berechnung über die Gefetze des Zufalls anftellen. Nehmen wir aber an, dafs diefe Urfachen wirken, und dafs alle übrigen gleichgültig und durch den blofsen Zufall beftimmt find, fo ift es leicht, zu einem Begriffe einer gröfsern Zahl der möglichen Fälle zu gelangen. Ein Würfel, der vier Seiten hat, die mit einerlei Zahl von Punkten bezeichnet find, und nur zwei, auf welchen fich eine andre Zahl befindet, giebt uns ein gewöhnliches und leichtes Beifpiel diefer Superiorität. Das Gemüth ift hier durch die Urfachen auf eine folche beftimmte Anzahl und Befchaffenheit der Erfolge eingefchränkt; und zu gleicher Zeit ift es unbeftimmt in feiner Wahl über irgend einen befondern Erfolg.

Wir haben nun drei Schritte in unfrer Unterfuchung zurückgelegt, und ausgemacht, 1) dafs der Zufall eine blofse Negation der Urfache fey, und eine gänzliche Gleichgültigkeit im Gemüthe hervorbringe; 2) dafs eine Verneinung der Urfache und eine gänzliche Gleichgültigkeit niemals gröfser oder kleiner; als die andre feyn könne; und 3) dafs fich unter den Zufällen dennoch einige Urfachen finden müffen, wenn überall ein Urtheilen ftatt finden foll.

Nunmehro gehen wir weiter, und erwägen zunächft, was für eine Wirkung eine gröfsere Zahl möglicher Fälle auf das Gemüth haben könne, und auf welche Art diefelbe auf unfer Urtheil und unfre

Mei-

Meinung einfliefse. Hier laffen fich alle die Gründe wieder anwenden, welche wir bei der Prüfung desjenigen Glaubens gebraucht haben, der durch Urfachen gewirkt wird; und wir können demnach auf diefelbige Art beweifen, dafs eine gröfsere Menge von Zufällen unfern Beifall weder durch Demonftration, noch durch Wahrfcheinlichkeit erzeugt. Es ift in der That ganz klar, dafs wir durch die Vergleichung blofser Begriffe nimmermehr eine Entdeckung machen können, welche diefer Materie einiges Licht geben könnte, und dafs es ganz unmöglich ift, mit Gewifsheit darzuthun, dafs der Erfolg nothwendigerweife auf diejenige Seite ausfchlagen werde, wo die gröfsere Zahl der Zufälle ift. Denn in diefem Falle eine Gewifsheit annehmen, wäre eben fo viel, als dasjenige umwerfen, was wir über die entgegengefetzten Zufälle und über ihre vollkommne Einerleiheit und Gleichgültigkeit feftgefetzt haben.

Wollte man fagen, dafs, ob es gleich bei vollkommen gleichen entgegengefetzten Zufällen unmöglich fey, über den Erfolg etwas mit Gewifsheit zu beftimmen, wir dennoch fo viel mit Gewifsheit fagen könnten, dafs es glaublicher und wahrfcheinlicher fey, der Erfolg werde fich mehr nach der gröfsern, als nach der kleinern Zahl der Fälle richten. Sollte man fo fagen, fo möchte ich wohl fragen, was man hier unter Glaublichkeit und Wahrfcheinlichkeit verftehe? Die Glaublichkeit und Wahrfcheinlichkeit der Zufälle ift

eine gröſsere Zahl gleicher Zufälle; und wenn wir alſo ſagen, es iſt wahrſcheinlich, daſs der Erfolg nach der Seite ausfallen wird, welche mehr, als nach derjenigen, welche weniger Fälle enthält, ſo ſage ich nicht mehr, als, wo die gröſsere Zahl der Fälle iſt, da iſt wirklich die gröſsere Zahl, und wo die kleinere iſt, da iſt wirklich die kleinere. Dieſes ſind aber identiſche Sätze, aus denen gar nichts weiter folgt. Denn man will eigentlich wiſſen, woher es kommt, daſs eine gröſsere Anzahl gleicher Zufälle in dem Gemüthe Glauben und Beifall hervorbringet; da es doch offenbar iſt, daſs ihn weder Gründe der Demonſtration noch der Wahrſcheinlichkeit erzeugt haben.

Um dieſe Schwierigkeit recht deutlich zu machen, ſtelle man ſich vor, es nehme jemand einen Würfel, der ſo eingerichtet iſt, daſs vier Seiten deſſelben mit einerlei Figur oder Zahl bezeichnet ſind; zwei aber mit einer andern, und lege ihn in einen Becher, um zu würfeln: ſo wird er gewiſs weit eher eine Seite von der gröſſern Zahl erwarten, als eine andre. Er glaubt es gewiſſermaſsen, daſs er eine ſolche werfen werde; wiewol noch immer einiger Zweifel und einige Bedenklichkeit damit verbunden iſt, die der Zahl der entgegengeſetzten möglichen Fälle proportionirt iſt. Und nach dem Maaſse, als ſich die widerſprechenden Fälle vermindern, und die Mehrheit auf der andern Seite wächſet, erhält auch ſein Glaube neue Grade der Feſtigkeit und Gewiſsheit. Dieſer Glaube entſpringt

von

von einer Wirkung der Seele bei dem einfachen und eingefchränkten Dinge vor uns; und feine Natur mufs fich alfo leicht entdecken und entwickeln laffen. Die Betrachtung eines einzigen Würfels kann uns über die feltfamften Wirkungen unfres Verftandes Auffchlufs geben.

Diefer eben befchriebene Würfel enthält drei Umftände, die unfre Aufmerkfamkeit verdienen. Erftlich gewiffe Urfachen, wie Schwere, Solidität, kubifche Figur u. f. w., welche ihn beftimmen, zu fallen, feine Form im Falle zu behalten, und uns eine feiner Seiten zuzukehren. Zweitens eine gewiffe Zahl der Seiten, die alle als einerlei angenommen werden, und drittens eine gewiffe Figur, die auf jeder Seite fteht. Diefe drei Stücke machen die ganze Natur des Würfels aus, fo weit wir fie zu unferm gegenwärtigen Vorhaben brauchen; und fie find folglich auch die einzigen Umftände, die das Gemüth erwägt, wenn es fein Urtheil über den Erfolg eines folchen Wurfs fällt. Lafst uns demnach langfam und mit Sorgfalt erwägen, was diefe Umftände für einen Einflufs auf das Denken und die Einbildungskraft haben müffen.

Zuerft haben wir fchon bemerkt, dafs das Gemüth, vermöge der Gewohnheit, beftimmt ift, von einer Urfache zu ihrer Wirkung überzugehen, und dafs es ihm bei der Erfcheinung der einen faft unmöglich ift, nicht auch fogleich fich einen Begriff der andern zu bilden. Ihr beftändiges Beifammen-

feyn

feyn in allen vergangenen Fällen hat im Gemüthe eine folche Fertigkeit hervorgebracht, dafs es fie allemal in Gedanken wieder verbindet, und die Exiftenz der einen aus der Exiftenz ihrer fie gewöhnlich begleitenden Vorftellung folgert. Wenn fich daher das Gemüth den Würfel nicht mehr in dem Becher vorftellt, fo kann es nicht ohne grofse Gewalt ihn in der Luft fchwebend betrachten; fondern verfetzt ihn auf den Tifch, und fieht, wie er ihm eine feiner Seiten zukehrt. Diefes ift die Wirkung der untermifchten Urfachen, welche erforderlich find, wenn eine Berechnung über Zufälle angeftellt werden foll.

Zweitens wird vorausgefetzt, dafs, obgleich der Würfel nothwendig zum Fallen beftimmt ift, und eine feiner Seiten herauszukehren, fo ift doch nichts da, welches eine befondere Seite beftimmen könnte, fondern diefes wird allein durch den Zufall beftimmt. Die wahre Natur und das Wefen des Zufalls befteht darin, dafs die Urfachen fehlen, und dafs das Gemüth in Anfehung derer Erfolge, die blos zufällig find, in einer vollkommnen Gleichgültigkeit bleibt. Wenn alfo der Verftand durch die Urfachen beftimmt ift, den Würfel als fallend und eine Seite aufwärts kehrend zu betrachten, fo ftellt der Zufall alle Seiten als gleich dar, und macht, dafs wir jede derfelben als gleich wahrfcheinlich und gleich möglich betrachten. Die Einbildungskraft geht von der Urfache, nämlich dem Werfen des Würfels, zur Wirkung, nämlich

der

der Zukehrung der einen von den fechs Seiten; und fühlt eine Art von Unmöglichkeit, fo wohl auf dem Wege auf einmal ftehen zu bleiben, als einen andern Begriff zu bilden. Da aber doch alle fechs Seiten fich auf einmal nicht nach oben kehren können, fo beftimmt uns diefes Princip, dafs wir fie nicht als alle zugleich oben liegend betrachten; denn das fehen wir für unmöglich an. Aber es führt uns auch nicht mit aller Gewalt zu einer befondern Seite; denn in diefem Falle würde diefe Seite als gewifs und unvermeidlich angefehen werden müffen; fondern es führt uns zu allen fechs Seiten, fo dafs es feine Kraft unter diefe Seiten in gleicher Proportion theilt. Im Allgemeinen fchliefsen wir, dafs irgend eine durch den Wurf die oberfte werden mufs: nun denken wir fie alle im Gemüthe durch. Die Beftimmung, dafs fie gedacht werden, ift ihnen alfo allen gemein; jedoch immer nach dem Verhältniffe, in welchem eine jede mit den übrigen fteht. Diefemnach ift der urfprüngliche Stofs, und folglich die Lebhaftigkeit des Denkens, die von den Urfachen entfpringt, durch die darunterlaufenden Zufälle gleichfam gefpalten und in Stücken getheilt.

Wir haben nun fchon den Einflufs der beiden erften Eigenfchaften des Würfels gefehen, nämlich der Urfachen und der Zahl und der Gleichgültigkeit der Seiten, und haben gelernt, wie fie den Gedanken einen Stofs geben, und diefen Stofs in fo viele Theile theilen, als es Einheiten in

der

der Zahl der Seiten giebt. Nun müffen wir die Wirkungen des dritten Stücks betrachten, ich meine der Figuren, die fich an jeder Seite befinden. Es ift offenbar, dafs, wenn mehrere Seiten mit einerlei Figur bezeichnet find, fo müffen fie in ihrem Einfluffe auf das Gemüth zufammenkommen, und alle die getheilten Stöfse, welche über die verfchiedenen Seiten zerftreut waren, worauf diefe Figur fteht, müffen auf das eine Bild oder den einen Begriff der Figur zufammenwirken. Fragte man blos, welche Seite fich nach oben zu kehren würde, fo wären fie alle gleich, und keine könnte einen Vorzug vor der andern haben. Aber frägt man, welche Figur oben feyn wird, und ift eine Figur auf mehr als einer Seite vorgeftellt; fo ift offenbar, dafs die Stöfse, welche allen diefen Seiten zugehören, fich in diefer einen Figur wieder vereinigen, und nothwendig durch ihre Vereinigung ftärker und kräftiger wirken müffen. Im gegenwärtigen Falle nahmen wir nun an, dafs vier Seiten einerlei Figur hätten, die zwei übrigen aber eine andre. Die Stöfse der erftern haben alfo eine gröfsere Gewalt, als die der letztern. Da nun die Erfolge fich entgegengefetzt find, und es unmöglich ift, dafs beide Figuren auf einmal oben feyn können, fo widerftreiten fich die Stöfse ebenfalls, und der fchwächere benimmt dem ftärkern an Kraft fo viel, als er kann. Die Lebhaftigkeit des Begriffs ift den Graden des Stofses oder des Strebens zum Uebergange allemal proportionirt; und der Glaube ift der Leb-

haftig-

haftigkeit des Begriffs, nach der vorhergehenden Theorie, gleich.

Zwölfter Abfchnitt.

Von der Wahrfcheinlichkeit der Urfachen.

Was ich über die Wahrfcheinlichkeit der Zufälle gefagt habe, kann uns auch zur Erklärung der Wahrfcheinlichkeit der Urfachen beförderlich feyn, indem die Philofophen gemeiniglich behaupten, dafs das, was man gemeinhin Zufall heifst, im Grunde nichts, als eine geheime und verfteckte Urfache fey. Diefe Art der Wahrfcheinlichkeit müffen wir alfo noch vornehmlich unterfuchen.

Die Wahrfcheinlichkeiten, die von Urfachen herrühren, find von verfchiedener Art; aber fie haben doch alle einen gemeinfchaftlichen Urfprung, nämlich, fie kommen von der Vergefellfchaftung der Begriffe mit einer gegenwärtigen Impreffion her. Da nun die Fertigkeit, welche die Vergefellfchaftung hervorbringt, von dem häufigen Beifammenfeyn der Gegenftände entfteht, fo mufs fie nach und nach zu ihrer Vollkommenheit gelangen, und von jedem Beifpiele, das beobachtet wird, eine neue Stärke erhalten. Der erfte Fall hat wenig oder keine

Kraft;

Kraft; der zweite vermehrt sie schon um etwas; der dritte wird noch merklicher; und so erlangt unser Urtheil allmälig völlige Gewissheit. Aber bevor es diese Höhe der Vollkommenheit erreicht, geht es durch viele niedrige Stufen, in welchen allen es blos wie eine Voraussetzung oder Wahrscheinlichkeit gilt. Der Uebergang von Wahrscheinlichkeiten zu Beweisen ist in einigen Fällen ganz unmerklich; und der Unterschied zwischen diesen Arten der Evidenz wird mehr in entfernten, als in nahen und angrenzenden Graden wahrgenommen.

Es verdient bei dieser Gelegenheit bemerkt zu werden, dass, obgleich die hier erklärte Art der Wahrscheinlichkeit die erste in der Ordnung ist, und vor einem vollkommnen Beweise vorhergehen muss, dass man dennoch nicht allemal durch die grössere Menge der Jahre, die man durchlebt hat, eher zum Beweise gelangt. Denn es ist nichts gemeiner, als dass Leute von ausgebreiteten Kenntnissen nur eine sehr unvollkommne Erfahrung einiger besondern Begebenheiten erlangt haben; welche, unsern Grundsätzen gemäss, nur eine unvollkommne Fertigkeit und einen sehr ungewissen Uebergang hervorbringt; aber hier müssen wir zugleich erwägen, dass das Gemüth durch eine andre Bemerkung, die es über die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen gemacht hat, seinen Schlüssen eine neue Kraft ertheilt, und vermittelst derselben auf ein einziges Experiment, wenn es gehörig

ver-

veranftaltet und geprüft ift, einen Beweis bauen kann. Wir fchliefsen, was wir einmal als die Folge eines Dinges gefunden haben, das wird auch immer feine Folge feyn; und wenn diefe Maxime nicht allenthalben gewifs ift, fo ift nicht der Mangel einer hinreichenden Anzahl von Erfahrungen daran fchuld, fondern, weil wir auch öfters Beifpiele vom Gegentheile antreffen, welches uns zu der andern Art der Wahrfcheinlichkeit führt, wo ein entgegengefetzter Fall in unfrer Erfahrung und Wahrnehmung ift.

Es würde für die Menfchen in Anfehung ihrer Lebensart und ihrer Handlungen ein grofses Glück feyn, wenn diefelben Gegenftände immer mit einander verbunden wären, und wenn wir blos die Verirrungen unfrer eigenen Urtheilskraft zu befürchten hätten, ohne die Ungewifsheit der Natur felbft beforgen zu müffen. Aber da man häufig findet, dafs eine Beobachtung der andern widerfpricht, und dafs Urfachen und Wirkungen einander nicht in derfelbigen Ordnung folgen, welche wir erfahren haben; fo find wir durch diefe Ungewifsheit gezwungen, unfre Schlüffe zu ändern, und die entgegengefetzten Erfolge auch mit in Erwägung zu ziehen. Die erfte Frage, welche alfo hierbei vorkommt, betrift die Natur und die Urfachen der entgegengefetzten Fälle.

Der gemeine Haufe, der die Dinge nach ihrem erften Scheine nimmt, fchreibt die Ungewifsheit der Erfolge einer Ungewifsheit in den Urfachen

chen zu, nach welcher fie öfters ihren gewöhnlichen Einflufs gar nicht haben, ob fie gleich keine Gegenkraft oder Hindernifs in ihren Wirkungen aufhält. Aber die Philofophen, welche bemerken, dafs in jedem Theile der Natur eine unendliche Mannichfaltigkeit von Quellen und Gründen enthalten ift, welche wegen ihrer Kleinheit oder Entferntheit verborgen liegen, finden, dafs es wenigftens auch möglich fey, dafs die widerftreitenden Erfolge gar nicht von der Zufälligkeit in den Urfachen, fondern von der geheimen Wirkung entgegengefetzter Urfachen herkommen können. Diefe Möglichkeit wird bei fernerer Beobachtung Gewifsheit, indem fie entdecken, dafs, bei einer forgfältigen Unterfuchung, entgegengefetzte Wirkungen auch immer entgegengefetzte Urfachen verrathen, und dafs fie von ihrer gegenfeitigen Hindernifs und Gegenwirkung herrühren. Ein Bauer kann, wenn eine Uhr ftehen bleibt, oder unregelmäfsig geht, keinen beffern Grund angeben, als dafs er fagt: fie ftockt oft, fie geht nicht richtig; allein ein Kunftverftändiger nimmt leicht wahr, dafs diefelbige Kraft in der Feder oder dem Pendul immer denfelbigen Einflufs auf die Räder habe; aber dafs er feine gewöhnliche Wirkung vielleicht wegen eines Stäubchens, das der ganzen Bewegung ein Hindernifs entgegenftellt, nicht thun könne. Von der Bemerkung ähnlicher gleicher Beifpiele machen fich die Philofophen den Grundfatz, dafs die Verbindung zwifchen allen Urfachen und Wirkungen

gleich

gleich nothwendig fey, und dafs ihre anfcheinende Ungewifsheit in einigen Fällen von der geheimen Entgegenfetzung widerftreitender Urfachen herrühre.

So fehr fich aber auch die Philofophen und der gemeine Haufe in ihrer Erklärung der entgegengefetzten Erfolge unterfcheiden mögen, fo find doch ihre Schlüffe daraus immer von einerlei Art, und beruhen auf einerlei Grundfätzen. Widerftreitende Erfolge, die wir im Vergangenen erfahren, können unfern Glauben für die Zukunft auf eine doppelte Art wankend machen. E r f t l i c h dadurch, dafs fie eine unvollkommne Fertigkeit hervorbringen, von der gegenwärtigen Impreffion zu dem damit verbundenen Begriffe überzugehen. Wenn die Verbindung zweier Objekte öfters vorkömmt, ohne doch ganz beftändig zu feyn; fo wird das Gemüth zwar beftimmt, von dem einen zum andern zu gehen; aber doch nicht mit einer fo vollkommnen Fertigkeit, als wenn die Vereinigung allemal und ununterbrochen ftatt fände, und als wenn alle Fälle, die uns je vorgekommen find, einförmig und einftimmig wären. Z w e i t e n s dadurch, dafs fie die Neigung fchwächen, den affociirten Begriff für wahr zu halten. Denn die gemeine Erfahrung lehrt uns, dafs fo wohl in unfern Handlungen, als in unfern Erkenntniffen eine beftändige Gleichförmigkeit in einem Theile des Lebens eine ftarke Neigung und ein Beftreben hervorbringe, in Zukunft dabei zu bleiben; obgleich Fer-

tig-

tigkeiten von geringern Graden der Stärke da find, die den geringern Graden der Stetigkeit und Gleichförmigkeit proportionirt find.

Ohne Zweifel findet diefer Grundfatz zuweilen Platz, und bringt folche Schlüffe hervor, die wir von den entgegengefetzten Erfcheinungen ziehen; wiewol ich überzeugt bin, dafs wir bei näherer Prüfung finden werden, dafs es nicht dasjenige Princip fey, welches das Gemüth in diefer Art der Schlüffe am gewöhnlichften beftimmt. Wenn wir blos der angewöhnten Beftimmung des Gemüths folgen, fo gefchieht der Uebergang ohne einiges Nachdenken, und es ift nicht ein Augenblick Auffchub zwifchen der Anfchauung des einen Gegenftandes und dem Glauben an denjenigen, welcher nach der Erfahrung ihn oft begleitet hat. Die Gewohnheit aber hängt nicht von der Ueberlegung ab, fondern fie wirkt unmittelbar, ohne die kleinfte Zeit zur Reflexion zu gebrauchen. Aber von diefer Art zu verfahren haben wir nur wenig Beifpiele in unfern wahrfcheinlichen Erkenntniffen; und felbft weniger, als in folchen, welche von der ununterbrochenen Verbindung der Dinge herkommen. Bei der erftern Art der Erkenntnifs ziehen wir gewöhnlich die entgegengefetzten Erfolge mit in Erwägung; wir vergleichen die verfchiedenen Seiten des Gegentheils, und wägen die Erfahrungen genau, die wir von jeder Seite gemacht haben. Daher fchliefsen wir, dafs unfre Erkenntniffe diefer Art nicht direkte von der Gewohnheit entftehen,

ftehen, fondern indirekte; und diefes müffen wir uns jetzt bemühen zu erklären.

Es ift offenbar, dafs, wenn ein Ding von entgegengefetzten Wirkungen begleitet wird, wir über fie blos nach unfrer vergangenen Erfahrung urtheilen, und dafs wir die Erfolge, welche wir einmal bemerkt haben, immer als mögliche Erfolge betrachten. Und fo wie die vergangene Erfahrung unfer Urtheil in Anfehung der Möglichkeit diefer Wirkungen beftimmt, fo beftimmt fie es auch in Anfehung ihrer Wahrfcheinlichkeit; und diejenige Wirkung, welche die gewöhnlichfte gewefen ift, halten wir allemal für die wahrfcheinlichfte. Hier müffen alfo zwei Stücke erwogen werden, nämlich die Gründe, welche uns beftimmen, das Vergangene zur Regel des Künftigen zu machen, und die Art und Weife, wie wir ein einzelnes Urtheil aus entgegengefetzten vergangenen Erfolgen ziehen.

Zuerft müffen wir bemerken, dafs die Vorausfetzung, dafs das Künftige dem Vergangenen ähnlich fey, fich nicht auf Beweife irgend einer Art gründet, fondern lediglich auf der Gewohnheit beruhet, durch welche wir beftimmt werden, für die Zukunft denfelbigen Lauf der Gegenftände zu erwarten, an welchen wir bisher gewöhnt gewefen find. Diefe Gewohnheit oder die Beftimmung, das Vergangene immer auf die Zukunft anzuwenden, ift vollftändig und vollkommen; und folglich ift der erfte Stofs der Einbil-

dungs-

dungskraft in diefer Art der Erkenntnifs mit denfelbigen Eigenfchaften verfehen.

Aber zweitens, wenn wir unter den vergangenen Erfahrungen Begebenheiten von entgegengefetzter Natur finden, fo führt uns diefe Gewohnheit, wenn fie gleich an fich vollftändig und vollkommen ift, doch nicht auf ein feftes und beftimmtes Objekt, fondern bietet uns eine Anzahl fich widerftreitender Bilder in einer gewiffen Ordnung und Proportion dar. Der erfte Anftofs wird alfo hier in Stücken zerfpalten, und vertheilt fich unter alle die Bilder, wovon ein jedes einen gleichen Theil derjenigen Stärke und Lebhaftigkeit erhält, womit der Stofs verfehen war. Sobald einige der vergangenen Erfolge fich wieder ereignen können; fo fchliefsen wir, wenn fie fich ereignen, dafs fie in derfelben Proportion vermifcht feyn werden, als in den vorigen Fällen.

Wenn es alfo unfre Abficht ift, die Verhältniffe der widerftreitenden Erfolge in einer grofsen Anzahl von Beifpielen zu erwägen, fo müffen die Bilder nach unfrer vergangenen Erfahrung in ihrer erften Form bleiben und ihre Verhältniffe beibehalten. Man fetze zum Beifpiel, ich hätte durch lange Beobachtung gefunden, dafs von zwanzig Schiffen, welche in See gehen, nur neunzehn wieder zurückkehren. Nun nehme man an, dafs ich jetzt zwanzig Schiffe den Hafen verlaffen fehe; fo trage ich meine vergangene Erfahrung auf die künftige über, und ftelle mir vor,

dafs

dafs neunzehn von diefen Schiffen glücklich zurückkehren, eins davon aber untergehen werde. Hierbei findet fich alfo keine Schwierigkeit. Aber da wir häufig diefe verfchiedenen Begriffe der vergangenen Begebenheiten durchgehen, um ein Urtheil über eine einzelne Begebenheit zu fällen, die ungewifs fcheint; fo mufs diefe Betrachtung die erfte Form unfrer Begriffe ändern, und die getheilten Bilder, die durch Erfahrung vorgeftellt find, zufammen vorftellen; weil wir die Beftimmung des einzelnen Vorfalls, wovon wir reden, darauf beziehen. Es wird vorausgefetzt, dafs viele diefer Bilder zufammen wirken, und dafs eine gröfsere Zahl auf eine Seite wirke. Diefe einftimmenden Bilder vereinigen fich zufammen, und machen den Begriff ftärker und lebhafter, nicht nur als eine blofse Erdichtung der Einbildungskraft, fondern auch als irgend einen andern Begriff, der durch eine kleinere Anzahl von Erfahrungen bewiefen ift. Jede neue Erfahrung ift gleichfam ein neuer Pinfelftrich, der den Farben eine gröfsere Lebhaftigkeit giebt, ohne deshalb die Figur zu vervielfältigen oder zu vergröfsern. Diefe Operation des Gemüths ift in dem Kapitel von der Wahrfcheinlichkeit des Zufalls fo ausführlich erörtert worden, dafs ich nicht nöthig habe, mir hier um eine noch deutlichere Darftellung Mühe zu geben. Jede vergangene Erfahrung kann als eine Art von Zufall betrachtet werden; wobei es für uns noch ungewifs ift, ob das Ding in Zukunft der einen

oder einer andern Erfahrung gemäs exiſtiren wird; und deshalb iſt alles, was über den einen Gegenſtand geſagt worden iſt, auch auf den andern anwendbar.

So bringen im Ganzen widerſprechende Erfahrungen einen unvollkommnen Glauben hervor, entweder durch Schwächung der Kraft der Gewohnheit, oder durch die Zertheilung und ſtückweiſe Wiedervereinigung jener vollkommnen Gewohnheit, nach welcher wir im Allgemeinen ſchlieſsen, daſs Begebenheiten, von denen wir noch keine Erfahrung gehabt haben, nothwendig denen ähnlich ſeyn müſſen, von denen wir ſchon Erfahrungen gehabt haben.

Um noch mehr dieſe Erklärung der zweiten Art der Wahrſcheinlichkeit zu rechtfertigen, da wir vermittelſt erkannter entgegengeſetzter Erfahrungen auf Etwas ſchlieſsen, füge ich noch folgende Betrachtungen hinzu, ohne zu fürchten, daſs ich durch das Anſehen der Subtilität, welches damit verbunden iſt, Anſtoſs geben möchte. Ein bündiges Räſonnement wird doch immer ſeine Kraft behalten, wenn es gleich ſubtil iſt; ſo wie die Materie ihre Solidität in der Luft, im Feuer und in dem Lebensgeiſte eben ſo gut behält, als in einer gröbern und ſinnlichern Geſtalt.

Zuerſt bemerke ich, daſs keine Wahrſcheinlichkeit ſo groſs iſt, daſs nicht noch dabei das Gegentheil als möglich ſich denken laſſen ſollte; denn ſonſt würde es keine Wahrſcheinlichkeit, ſondern eine

eine Gewifsheit feyn. Diefe Wahrfcheinlichkeit der Urfachen, welche am allerausgebreitetften ift, und die wir gegenwärtig unterfuchen, hängt von widerftreitenden Erfahrungen ab; und es ift offenbar, dafs eine Erfahrung aus der vorigen Zeit wenigftens die Möglichkeit derfelben in der Zukunft beweifet.

Zweitens, die Beftandtheile diefer Möglichkeit und Wahrfcheinlichkeit find von derfelben Natur, und unterfcheiden fich blos der Zahl, nicht der Art nach. Es ift fchon bemerkt worden, dafs alle einzelne Zufälle fich vollkommen gleich find, und dafs der einzige Umftand, welcher einem Erfolge, der zufällig ift, einen Vorzug verfchaffen kann, eine gröfsere Anzahl der Zufälle ift. So wie fich nun die Ungewifsheit der Urfachen durch eine Erfahrung entdeckt, die auch gegenfeitige Erfolge darftellt, fo ift auch offenbar, dafs, weil wir immer das Vergangene auf das Zukünftige, das Bekannte auf das Unbekannte anwenden, jede vergangene Erfahrung daffelbige Gewicht haben müffe, und dafs nur eine gröfsere Anzahl derfelben uns mehr auf diefe, als auf jene Seite ziehen könne. Die Möglichkeit alfo, welche in jeder Erkenntnifs diefer Art fich findet, ift aus Theilen zufammengefetzt, die völlig gleichartig find, fo wohl unter fich, als mit denen, die die entgegengefetzte Wahrfcheinlichkeit ausmachen.

Drittens kann man es als einen gewiffen Grundfatz anfehen, dafs in allen, fo wohl pfychologifchen, als phyfifchen Erfcheinungen, wo eine

Urfache aus einer Zahl von Theilen befteht, und die Wirkung nach der Veränderung der Zahl der Theile gefchwächt oder verftärkt wird, die Wirkung, eigentlich zu reden, ein zufammengefetztes Ganze ift, das aus der Vereinigung der verfchiedenen Wirkungen entfpringt, die von jedem Theile der Urfache herkommen. So fchliefsen wir, weil die Schwere eines Körpers nach der Zu- oder Abnahme feiner Theile fteigt oder fällt, dafs jeder Theil diefe Eigenfchaft enthalten und zur Schwere des Ganzen etwas beitragen müffe. Die Abwefenheit oder Gegenwart eines Theils der Urfache ift mit der Abwefenheit oder Gegenwart eines proportionirlichen Theils der Wirkung begleitet. Diefe Verknüpfung oder beftändige Vereinigung beweifet zur Genüge, dafs der eine Theil die Urfache des andern fey. Da nun der Glaube, den wir auf einen Erfolg fetzen, nach der Zahl der Fälle oder vergangenen Erfahrungen fteigt oder fällt, fo mufs er ebenfalls als eine zufammengefetzte Wirkung betrachtet werden, wovon ein jeder Theil von einer proportionirlichen Zahl von Fällen oder Erfahrungen herrührt.

Nun wollen wir diefe drei Anmerkungen zufammennehmen, und fehen, was wir für Folgerungen daraus herleiten können. Bei jeder Wahrfcheinlichkeit findet fich eine entgegengefetzte Möglichkeit. Diefe Möglichkeit befteht aus Theilen, die mit den Theilen der Wahrfcheinlichkeit gänzlich gleichartig find, und welche folglich auf das

Gemüth

Gemüth und auf den Verftand einerlei Einflufs haben. Der Glaube, welcher mit der Wahrfcheinlichkeit verbunden ift, ift eine zufammengefetzte Wirkung, und ift aus der Konkurrenz verfchiedener Wirkungen entftanden, welche von jedem Theile der Wahrfcheinlichkeit herkommen. Da nun jeder Theil der Wahrfcheinlichkeit zur Hervorbringung des Glaubens etwas beiträgt, fo mufs jeder Theil der Möglichkeit denfelbigen Einflufs auf die entgegengefetzte Seite haben; weil die Natur diefer Theile ganz und gar diefelbe ift. Der Glaube des Gegentheils, der mit der Möglichkeit verknüpft ift, fchliefst eben fo wohl die Vorftellung eines gewiffen Objekts ein, als diefes die Wahrfcheinlichkeit auf der andern Seite thut. In diefem Stücke find alfo beide Grade des Glaubens einander gleich. Die einzige Art alfo, wie die gröfsere Anzahl der gleichartigen Beftandtheile in dem einen feine Wirkung äufsern, und über die kleinere Anzahl in dem andern die Oberhand erlangen kann, ift, dafs fie eine ftärkere und lebhaftere Erwartung ihres Gegenftandes erzeugt. Jeder Theil giebt eine befondere Vorftellung oder Anfchauung der künftigen Begebenheit, und alle diefe Vorftellungen zufammengenommen bringen eine allgemeine Vorftellung hervor, deren Vollkommenheit und Deutlichkeit von der gröfsern oder kleinern Zahl der Urfachen und Gründe abhängt, von denen fie herrührt.

Da

Da die Bestandtheile der Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit, ihrer Natur nach, gleich sind, so müssen sie auch gleiche Wirkungen hervorbringen; und die Gleichheit ihrer Wirkungen besteht darin, dass jede derselben die Vorstellung eines besondern Gegenstandes hervorbringt. Aber obgleich diese Theile ihrer Natur nach gleich sind, so sind sie doch der Quantität und Zahl nach sehr verschieden; und diese Verschiedenheit muss in den Wirkungen eben so wohl offenbar werden, als ihre Gleichheit. Da nun die Vorstellung des Objekts, welches sie darstellen, in beiden Fällen vollkommen und ganz ist, und das Objekt mit allen seinen Theilen in sich fasst, so ists unmöglich, dass hierinnen der Unterschied liegen kann; und es ist nichts, als eine grössere Lebhaftigkeit in der Wahrscheinlichkeit, die von dem Zusammenwirken einer grössern Zahl von Vorstellungen bewirkt wird, wodurch diese Wirkungen unterschieden werden können.

Hier ist derselbige Beweis noch in einem andern Lichte dargestellt. Alle unsre Schlüsse in Ansehung der Wahrscheinlichkeit der Ursachen gründen sich auf die Anwendung des Vergangenen auf das Zukünftige. Die Anwendung einer vergangenen Erfahrung auf eine zukünftige ist schon hinreichend, uns eine Vorstellung von dem Objekte zu geben; diese Erfahrung mag nun einfach, oder aus mehrern derselbigen Art zusammengesetzt seyn; es mögen alle Fälle ganz übereinstimmend, oder einige derselben widerstreitend seyn. Denn man setze,

fie beftehe aus Fällen einerlei Art und entgegengefetzter Art, fo verliert fie deshalb nicht ihre vorige Kraft, das Objekt darzuftellen, fondern fie kömmt nur mit andern Erfahrungen überein, und andern widerftreitet fie, welche einen ähnlichen Einflufs haben. Die Art und Weife der Zufammenwirkung und der Entgegenfetzung der Erfahrungen kann alfo nur noch eine Unterfuchung erfordern. Was nun die Zufammenwirkung oder Konkurrenz betrift, fo ift uns nur die Wahl zwifchen folgenden zwei Hypothefen gelaffen. Erftlich, dafs die Vorftellung des Objekts, welche durch die Anwendung jeder vergangenen Erfahrung veranlafst ift, fich felbft ganz erhält, und blos die Zahl der Objekte vervielfältiget. Oder zweitens, dafs fie andre ähnliche und korrefpondirende Vorftellungen herbeiführt, und ihnen einen gröfsern Grad von Stärke und Lebhaftigkeit giebt. Dafs aber die erftere Hypothefe irrig fey, ift aus der Erfahrung klar, welche uns lehrt, dafs der Beifall oder Glaube, den wir einer Erkenntnifs geben, in einem Schluffe befteht, und nicht in vielen ähnlichen Schlüffen, denn diefe würden nur das Gemüth zerftreuen, und in vielen Fällen würden fie zu zahlreich feyn, um von einem endlichen Verftande deutlich gefafst zu werden. Es bleibt alfo als die einzige vernünftige Meinung nur die übrig, dafs diefe ähnlichen Vorftellungen zufammen kommen und ihre Kräfte vereinigen; fo dafs fie hierdurch eine ftärkere und deutlichere Vorftellung

hervor-

hervorbringen, als diejenige seyn würde, die von einer Erfahrung allein entstünde. Dieses ist also die Art und Weise, wie vergangene Erfahrungen zusammenwirken, wenn man sie auf einen künftigen Erfolg anwendet. Was die Art und Weise der widerstreitenden Erfahrungen betrift, so ist klar, da die entgegengesetzten Vorstellungen unverträglich zusammen sind, und da es unmöglich ist, dass das Objekt zugleich beiden gemäs seyn kann, dass ihr Einfluss gegenseitig vernichtend ist, und dass das Gemüth zu der grössern Zahl nur mit der Kraft bestimmt wird, die übrig bleibt, wenn man das, was die kleinere von ihr vernichtet hat, abzieht.

Ich fühle wohl, wie abstrakt dieses ganze Räsonnement dem grösten Theile der Leser vorkommen müsse, die, weil sie nicht an solche tiefe Untersuchungen über die intellektuellen Fähigkeiten der Seele gewöhnt sind, geneigt seyn werden, alles, was nicht mit den gemein angenommenen Begriffen und mit den leichtesten und gewöhnlichsten Grundsätzen der Philosophie zusammenhängt, als schimärisch zu verwerfen. Und ohne Zweifel gehört einige Mühe dazu, wenn man sich ganz mit diesen Beweisen bekannt machen will; obgleich wenig nöthig ist, die Unvollkommenheit jeder bisher üblich gewesenen Hypothese über diese Materie einzusehen, und die Schwäche des Lichts wahrzunehmen, welches uns die Philosophie in dergleichen abstrusen und seltenen Spekulationen gewähren

ren kann. Wenn nur die Menfchen einmal von folgenden zwei Principien überzeugt find: 1) dafs in einem Dinge an und für fich betrachtet nichts ift, was uns einen Grund geben könnte, einen Schlufs zu machen, der fich noch über das Ding hinaus erftreckte; und 2) dafs felbft, nachdem die öftere oder beftändige Verbindung gewiffer Objekte beobachtet ift, wir dennoch keinen Grund haben, auf ein Ding zu fchliefsen, das über dasjenige, wovon wir bisher Erfahrungen gehabt haben, ganz hinaus liegt. Wenn die Leute, fage ich, nur einmal erft vollkommen von diefen Grundfätzen überzeugt find, fo werden fie dadurch ganz gewifs von allen bisher bekannten Syftemen fo losgeriffen werden, dafs fie gar keine Schwierigkeit mehr machen werden, dasjenige anzunehmen, was den allerbefremdendften Anfchein hat. Wir haben nun diefe Principien als hinreichend überzeugend gefunden, felbft in Beziehung auf die gewiffeften unfrer Erkenntniffe, die fich auf die urfachliche Verknüpfung ftützen: aber ich getraue mir zu behaupten, dafs fie durch die Betrachtung über diefe wahrfcheinlichen oder muthmafslichen Erkenntniffe noch einen gröfsern Grad von Evidenz erhalten.

Erftlich ift es bekannt, dafs uns in Erkenntniffen diefer Art nicht das vorgeftellte Objekt an fich betrachtet einen Grund giebt, auf ein

ein andres Objekt oder einen Erfolg zu ſchlieſsen. Denn da das letztere Objekt, nach der Vorausſetzung, ungewiſs iſt, und dieſe Ungewiſsheit von einem verborgenen Widerſtreite der Urſachen in dem erſtern herrührt, ſo würden, wenn einige dieſer Urſachen in den bekannten Eigenſchaften dieſes Objekts wären, dieſe nicht mehr verborgen ſeyn, und unſer Schluſs würde gar nicht ungewiſs ſeyn.

Aber zweitens iſt von dieſer Art der Erkenntniſſe auf gleiche Weiſe bekannt, daſs, wenn die Anwendung des Vergangenen auf das Künftige blos auf einen Verſtandesſchluſs gegründet wäre, daraus niemals ein Glaube oder eine feſte Ueberzeugung entſtehen könnte. Wenn wir entgegengeſetzte Erfahrungen auf die Zukunft anwenden, ſo können wir blos dieſe entgegengeſetzten Erfahrungen mit ihren beſondern Verhältniſſen wiederholen; welches aber keine Ueberzeugung in Anſehung eines einzelnen Erfolgs, der das Objekt unſrer Erkenntniſs iſt, hervorbringen kann; die Phantaſie müſste denn alle dieſe Bilder, welche zuſammenkommen, in einander ſchmelzen, und einen einzelnen Begriff oder Bild daraus formiren, deſſen Intenſion und Stärke der Zahl der Erfahrungen, woraus es entſtanden iſt, angemeſſen, und deren Obermacht über ihre Antagoniſten proportionirlich wäre. Unſre vergangene Erfahrung ſtellt kein beſtimmtes Objekt vor; und da unſer Glaube, wenn er auch gleich ſchwach iſt, an ein beſtimmtes Objekt gebunden iſt, ſo iſt offenbar, daſs der Glaube

nicht blos von der Anwendung des Vergangenen auf das Zukünftige, fondern von einer gewiffen Wirkung der Phantafie, die damit verknüpft ift, entfteht. Diefes mag uns alfo Anweifung geben, wie wir uns die Art vorftellen müffen, wie fich diefes Vermögen in alle unfre Schlüffe mifcht.

Ich will diefe Materie mit zwei Bemerkungen fchliefsen, welche unfre Aufmerkfamkeit verdienen. Die erfte lege ich folgendergeftalt dar. Wenn das Gemüth einen Schlufs über eine Begebenheit formirt, die nur wahrfcheinlich ift, fo wirft es feinen Blick rückwärts auf die vergangene Erfahrung, welche auf die Zukunft verlegt und mit mannichfaltigen gegenfeitigen Vorftellungen des Objekts vorgeftellt wird, wovon denn diejenigen, welche von gleicher Art fich vereinigen und in einen Aktus des Gemüths zufammenfallen, dazu dienen, der Vorftellung ihres Objekts Stärke und Leben zu verleihen. Man fetze aber, dafs diefe Menge von den eingebildeten Vorftellungen eines Objekts in der Zukunft nicht von der Erfahrung, fondern von einer willkührlichen Handlung der Einbildungskraft herrührt; fo wird diefe Wirkung nicht, wenigftens nicht in dem nämlichen Grade, erfolgen. Denn obgleich Gewohnheit und Erziehung durch eine folche Wiederholung, die nicht durch Erfahrung veranlafst ift, ebenfalls einen Glauben erzeugen, fo erfordert diefes doch einen fehr langen Zeitraum, in dem die Wiederholung ganz aufserordentlich oft und unabfichtlich ge-

fchieht.

ſchieht. Ueberhaupt können wir alſo annehmen, daſs ein Menſch, der einen Begriff in ſeinem Gemüthe willkührlich wiederholt, wenn er gleich hierbei einer vergangenen Erfahrung folgt, um nichts mehr geneigt ſeyn wird, die Exiſtenz ſeines Gegenſtandes zu glauben, als wenn er es bei einer einmaligen Vorſtellung deſſelben hätte bewenden laſſen. Auſser der Wirkung des Abſichtlichen hat auch jede Handlung des Gemüths, die abgeſondert und unabhängig iſt, einen abgeſonderten Einfluſs, und ihre Kraft verbindet ſich nicht mit der Kraft der folgenden. Wenn ſie nicht durch ein gemeinſchaftliches Objekt, das ſie hervorbringt, vereiniget ſind, ſo ſtehen ſie in keiner Verbindung mit einander, und es findet alſo auch keine Vereinigung ihrer Kräfte ſtatt. Dieſe Erſcheinung werden wir aus dem Folgenden noch beſſer verſtehen lernen.

Meine zweite Bemerkung gründet ſich auf ſolche ausgebreitete Wahrſcheinlichkeiten, worüber das Gemüth urtheilen kann, und auf die kleinen Unterſchiede, die es zwiſchen ihnen bemerken kann. Wenn die Erfahrungen oder Zufälle ſich auf der einen Seite auf Zehntauſend belaufen, und auf der andern Zehntauſend und eins, ſo ertheilt die Urtheilskraft den letztern den Vorzug, wegen der Mehrheit der Fälle; ob es gleich für das Gemüth unmöglich iſt, ſich jeden einzelnen Theil vorzuſtellen, und die gröſsere Lebhaftigkeit des Bildes, die von der gröſsern Zahl herrührt, zu unterſcheiden,

den, da der Unterfchied fo unbeträchtlich ift. Wir haben einen ganz ähnlichen Fall an den Gemüthsbewegungen. Es ift nach den oben erwähnten Principien offenbar, wenn ein Ding eine Leidenfchaft in uns erzeugt, die fich nach der verfchiedenen Gröfse des Objekts abändert, dafs die Leidenfchaft, eigentlich zu reden, nicht eine einfache, fondern eine zufammengefetzte Gemüthsbewegung ift, die aus einer grofsen Anzahl fchwächerer Leidenfchaften zufammengefetzt ift, die von der Anfchauung jedes Theils des Objekts herkommen. Denn anders wäre es unmöglich, dafs die Leidenfchaft durch Zunahme diefer Theile wachfen follte. So hat ein Menfch, der Eintaufend Pfund begehrt, im Grunde Eintaufend oder mehrere Verlangen, welche, vereinigt, nur eine einzige Leidenfchaft auszumachen fcheinen; obgleich die Zufammenfetzung fich bei jeder Veränderung des Objekts verräth, indem immer der gröfsern Zahl der Vorzug gegeben wird, follte fie auch nur um eine Einheit gröfser feyn. Dennoch kann nichts gewiffer feyn, als dafs ein fo kleiner Unterfchied in den Leidenfchaften gar nicht merkbar ift, oder machen kann, dafs fie dadurch von einander unterfchieden werden können. Der Unterfchied in unferm Betragen alfo, wenn wir die gröfsere Zahl vorziehen, hängt nicht von unfern Leidenfchaften, fondern von der Gewohnheit und von allgemeinen Regeln ab. Wir haben in einer Menge von Fällen gefunden, dafs die Vermehrung der Zahl einer Summe

die

die Leidenschaft vermehrt, wenn die Zahlen bestimmt und der Unterschied merklich ist. Das Gemüth kann es durch sein unmittelbares Gefühl wahrnehmen, dass drei Guineen eine grössere Leidenschaft hervorbringen, als zwei; und dieses wendet es auch wegen der Aehnlichkeit auf grössere Zahlen an; und nach einer allgemeinen Regel weiset es tausend Guineen eine stärkere Leidenschaft an, als neunhundert neun und neunzig. Diese allgemeinen Regeln will ich noch erklären.

Aber ausser diesen zwei Arten der Wahrscheinlichkeit, welche von einer unvollkommnen Erfahrung und von entgegengesetzten Ursachen hergenommen sind, giebt es noch eine dritte, welche von der Analogie herrührt, die in einigen wesentlichen Stücken von jenen beiden Arten verschieden ist. Nach der oben angenommenen Hypothese beruhen alle Arten von Erkenntnissen der Ursachen oder Wirkungen auf zwei Stücken, nämlich der beständigen Verknüpfung zweier Objekte in aller vergangenen Erfahrung, und der Aehnlichkeit eines gegenwärtigen Dinges mit einem von denselben. Die Wirkung dieser zwei Stücke ist, dass das gegenwärtige Ding die Einbildung verstärkt und belebt; und die Aehnlichkeit nebst der beständigen Vereinigung führt diese Stärke und Lebhaftigkeit zu dem damit im Verhältnisse stehenden Begriffe; und man sagt sodann, dass wir diesem Glauben oder Beifall beimessen. Erweckt man nun die Vereinigung oder die Aehnlichkeit,

so

fo erweckt man das Princip des Ueberganges, und folglich auch denjenigen Glauben, welcher daraus entfteht. Die Lebhaftigkeit der erften Impreffion kann nicht ganz zu dem mit ihr im Verhältniffe ftehenden Begriffe gebracht werden, wenn entweder die Verbindung der Objekte nicht beftändig ift, oder wenn die gegenwärtige Impreffion nicht vollkommen einer folchen ähnlich ift, mit der wir andre vereiniget zu fehen gewohnt find. In folchen Wahrfcheinlichkeiten des Zufalls und der Urfachen, wovon wir oben geredet haben, fehlt es an der Beftändigkeit der Vereinigung; und in der Wahrfcheinlichkeit, die auf der Analogie beruhet, trift die Aehnlichkeit nicht vollkommen zu. Ohne einigen Grad von Aehnlichkeit oder Vereinigung ift es unmöglich, einen Schlufs zu formiren; aber da diefe Aehnlichkeit viele verfchiedene Grade zuläfst, fo wird unfre Erkenntnifs nach diefer Proportion mehr oder weniger zuverläffig und gewifs. Eine Erfahrung verliert von ihrer Kraft, wenn fie auf Fälle angewandt wird, die nicht vollkommen ähnlich find, ob es gleich ficher ift, dafs fie, fo lange nur noch einige Aehnlichkeit da ift, immer noch fo viel davon behält, dafs fie den Grund zu einiger Wahrfcheinlichkeit geben kann.

Drei-

Dreizehnter Abſchnitt.

Von der unphiloſophiſchen Wahrſcheinlichkeit.

Alle dieſe Arten der Wahrſcheinlichkeit werden von den Philoſophen als vernünftige Gründe des Glaubens und der Meinung angenommen. Aber es giebt auch noch andere, die von denſelbigen Grundſätzen abſtammen, ob ſie gleich das gute Glück nicht gehabt haben, dieſelbe Sanktion zu erlangen. Die erſte Wahrſcheinlichkeit von dieſer Art beſteht in Folgendem. Die Verringerung der Vereinigung und der Aehnlichkeit, welche oben erklärt iſt, verringert die Leichtigkeit des Ueberganges, und ſchwächt hierdurch auch die Evidenz: und ferner können wir bemerken, daſs dieſelbige Verminderung der Evidenz von einer Verminderung der Impreſſion, und von der Schattirung derer Farben herrührt, mit welchen ſie dem Gedächtniſſe oder den Sinnen erſcheint. Der Beweis, auf den wir eine Begebenheit gründen, deren wir uns erinnern, iſt mehr oder weniger überzeugend, je nachdem die Begebenheit neu oder alt iſt; und obgleich der Unterſchied in dieſen Graden der Evidenz nicht als gegründet und rechtmäſsig angenommen wird, wornach ein Beweis von heute eine andre Kraft haben müſste, als einer, der einen Monat alt iſt; ſo iſts doch, alles Widerſpruchs der Philoſophie un-

ungeachtet gewifs, dafs diefer Umftand auf den Verftand einen grofsen Einflufs hat, und dafs er insgeheim das Anfehen deffelbigen Beweifes abändert, nach den verfchiedenen Zeiten, in welchen er uns vorgelegt wird. Eine gröfsere Kraft und Lebhaftigkeit in der Impreffion bringt natürlicherweife ebenfalls eine gröfsere Kraft zu dem damit verbundenen Begriffe; und die Grade der Stärke und Lebhaftigkeit find es nach dem vorhergehenden Fyfteme, wovon der Glaube abhängt.

Noch giebt es einen andern Unterfchied, den wir häufig in unfern Graden des Glaubens und der Ueberzeugung bemerken, und welcher, ohnerachtet er durch die Philofophen verfchrieen ift, niemals ermangelt, zu wirken. Eine Erfahrung, die neu und frifch in unferm Gedächtniffe ift, afficirt uns mehr, als eine andre, die gewiffermafsen fchon aus unferm Bewufstfeyn verwifcht ift; und hat auch einen gröfsern Einflufs fo wohl auf den Verftand, als auf den Willen. Eine lebhafte Impreffion bringt eine gröfsere Ueberzeugung hervor, als eine fchwache; weil fie mehr urfprüngliche Kraft in fich enthält, die fie dem damit verknüpften Begriffe mittheilen kann, und welcher dadurch eine gröfsere Stärke und Lebhaftigkeit erhält. Eine noch neue Bemerkung hat eine gleiche Wirkung; weil die Gewohnheit und der Uebergang vollftändiger ift, und die urfprüngliche Kraft in der Mittheilung beffer behält. So wird ein Säufer, der feinen Genoffen von einer Ausfchweifung im Trunke fter-

ben ſieht, durch einen ſolchen Fall auf einige Zeit erſchreckt, und fürchtet für ſich ſelbſt einen ähnlichen Zufall: aber ſo wie das Andenken davon ſich nach und nach verliert, ſo kehrt ſeine vorige Sicherheit wieder zurück, und die Gefahr ſcheint ihm weniger gewiſs und weniger wirklich.

Als einen dritten Fall dieſer Art füge ich noch hinzu, daſs, obgleich unſre Erkenntniſſe aus Beweiſen und aus Wahrſcheinlichkeiten beträchtlich von einander verſchieden ſind; daſs dennoch die erſtere Art der Erkenntniſs oft in die letztere durch nichts anders, als die Menge der verknüpften Gründe ausartet. Es iſt gewiſs, daſs, wenn ein Schluſs unmittelbar von einem Objekte, ohne eine Zwiſchenurſache oder Wirkung, gezogen wird, die Ueberzeugung ſtärker und die Gewiſsheit lebhafter iſt, als wenn die Einbildungskraft durch eine lange Kette von verknüpften Beweiſen geführt wird, wenn auch gleich die Verknüpfung eines jeden Gliedes für untrüglich gehalten wird. Die urſprüngliche Impreſſion iſt es eigentlich, von welcher die Lebhaftigkeit aller Begriffe herrührt, indem letztere durch den auf Gewohnheit ſich gründenden Uebergang in der Einbildung erzeugt wird; und es iſt klar, daſs dieſe Lebhaftigkeit nach und nach ſo viel von ihrer Stärke verlieren muſs, als ſie ſich beide von einander entfernen, und daſs ſie alſo bei jedem Uebergange jedesmal etwas einbüſst. Bisweilen hat ſogar dieſe Entfernung einen noch gröſsern Einfluſs, als ſelbſt widerſtreitende Erfahrungen ha-

ben

ben würden; und eine wahrfcheinliche Erkenntnifs kann leicht eine lebhaftere Ueberzeugung hervorbringen, wenn fie genau und unmittelbar ift, als eine lange Kette von Schlüffen, ob fie gleich in jedem Theile richtig und bündig ift. Ja, dergleichen Schlufsreden bringen fogar felten einige Ueberzeugung hervor; und es mufs jemand eine ganz aufserordentlich ftarke und männliche Einbildungskraft haben, wenn er die Evidenz bis ans Ende behalten will, da fie durch fo viele Standörter mufs.

Hier aber darf ich nicht verfäumen, eine ganz feltfame Erfcheinung zu bemerken, welche die gegenwärtige Materie uns an die Hand giebt. Es ift offenbar keine Begebenheit aus der alten Gefchichte, wovon wir uns auf eine andere Art überzeugen könnten, als dafs wir durch viele Millionen Urfachen und Wirkungen und durch eine unermefsliche Kette von Beweifen hindurch müffen. Ehe die Erkenntnifs einer Begebenheit nur zum erften Gefchichtfchreiber kommen konnte, mufste fie fchon durch viele Mäuler gegangen feyn; und wenn fie aufgefchrieben wird, fo ift wiederum jede neue Abfchrift ein neuer Gegenftand, deffen Verbindung mit dem Vorhergehenden nur allein durch Erfahrung und Beobachtung erkannt werden kann. Man könnte alfo vielleicht aus der vorhergehenden Schlufsfolge fchliefsen, dafs auf diefe Art die Evidenz aller alten Gefchichte verloren feyn müfste; oder wenigftens mit der Zeit verloren gehen würde, fo wie nämlich die Kette der Urfachen wüchfe

und immer länger würde. Da es nun aber dem geſunden Verſtande zuwider zu ſeyn ſcheint, wenn man glauben ſollte, daſs, wenn der Zuſtand der Wiſſenſchaften und der Schreibkunſt, ſo wie ſie jetzt ſind, fortdauern, unſre Nachkommenſchaft, ſelbſt nach tauſend Jahren, jemals daran zweifeln ſollte, ob ein ſolcher Mann, wie Julius Cäſar, exiſtirt habe; ſo könnte man dieſes als einen Einwurf gegen das gegenwärtige Syſtem anſehen. Wenn der Glaube nur in einer gewiſſen Lebhaftigkeit beſtünde, die von einem urſprünglichen Eindrucke herrührt, ſo würde ſie durch die Länge des Ueberganges abnehmen und zuletzt ganz verſchwinden: und umgekehrt: wenn der Glaube bei gewiſſen Gelegenheiten einer ſolchen Verlöſchung gar nicht fähig iſt, ſo muſs er Etwas ſeyn, was von dieſer Lebhaftigkeit verſchieden iſt.

Bevor ich dieſen Einwurf beantworte, muſs ich noch bemerken, daſs man hieraus ein ſehr bekanntes Argument gegen die chriſtliche Religion hergenommen hat; aber mit dem Unterſchiede, daſs man angenommen hat, die Verbindung zwiſchen jedem Gliede der Kette in den menſchlichen Zeugniſſen gehe nicht über die Wahrſcheinlichkeit hinaus, und ſey mit einem Grade von Zweifel und Ungewiſsheit verbunden. Und da muſs man freilich geſtehen, wenn man die Sache auf dieſe Art betrachtet (welches doch nicht die wahre iſt) daſs es keine Geſchichte und keine Tradition giebt, welche nicht am Ende alle ihre Stärke

und

und Evidenz verlieren müfste. Jede neue Wahrfcheinlichkeit verringert die urfprüngliche Ueberzeugung; und wenn daher die Ueberzeugung als noch fo ftark angenommen wird, fo ift es doch unmöglich, dafs fie bei folchen wiederholten Verringerungen beftehen kann. Diefes ift eine allgemeine Regel; ob wir gleich in der Folge *) eine fehr merkwürdige Ausnahme finden werden, welche in der gegenwärtigen Unterfuchung von grofsen Folgen ift.

Um indeffen eine Auflöfung des vorigen Einwurfs zu geben, fo mufs man merken, dafs fie fich auf die Vorausfetzung gründet, dafs die hiftorifche Evidenz zuerft bis zu einem vollkommnen Beweife fteigen könne; denn obgleich die Glieder, welche ein urfprüngliches Faktum mit der gegenwärtigen Impreffion, auf welche fich der Glaube gründet, unzählbar find; fo find fie dennoch alle gleichartig, und hängen von der Treue der Drucker und Abfchreiber ab. Eine Ausgabe wird in die andre übergetragen, diefe wieder in eine dritte, und fo fort, bis wir zu demjenigen Exemplare kommen, deffen wir uns gegenwärtig bedienen. Hier ift gar keine Abänderung in den Stufen. Wenn wir eine kennen, fo kennen wir fie alle; und wenn wir nur eine ficher befunden haben, fo findet gegen die übrigen kein Mistrauen mehr ftatt. Diefer Umftand allein fichert die Evidenz der Gefchichte, und wird das

*) Th. 4. Abfchn. 1.

das Andenken des gegenwärtigen Zeitalters bis zu der fpäteften Nachkommenfchaft aufbewahren. Wenn hingegen die ganze Kette der Urfachen und Wirkungen, welche eine vergangene Begebenheit mit einem Gefchichtsbuche verknüpfen, aus ganz verfchiedenen heterogenen Theilen beftünde, welche fich das Gemüth alle deutlich vorftellen müfste, fo wäre es unmöglich, den Glauben oder die hiftorifche Evidenz fo lange zu behalten. Aber da diefe Beweife fich alle vollkommen ähnlich find, fo durchläuft fie das Gemüth leicht, und fpringt ohne Anftrengung von einem Theile zum andern, und macht fich nur einen verworrenen und allgemeinen Begriff von jedem Gliede. Auf diefe Art vermindert eine lange Kette von Beweifen die urfprüngliche Lebhaftigkeit eben fo wenig, als eine viel kürzere thun würde, wenn fie aus von einander verfchiedenen Theilen beftünde, wovon jeder eine eigenthümliche Betrachtung erforderte.

Eine vierte Art von unphilofophifcher Wahrfcheinlichkeit ift die, welche fich auf allgemeine Regeln ftützt, welche wir uns fchnell felbft machen, und welche eigentlich die Quelle von dem find, was wir Vorurtheile nennen. Ein Irrländer kann nicht witzig, ein Franzos nicht folide feyn: und wenn nun auch gleich die Unterhaltung des erftern angenehm, und die des letztern gefetzt ift; fo haben wir doch aus obigem Grunde fchon ein folches Vorurtheil gegen fie, dafs fie trotz des Widerfpruchs der Sinne und der

Vernunft

Vernunft, Dummköpfe oder Haafenfüfse feyn müffen. Die menfchliche Natur ift vielen Irrthümern diefer Art unterworfen, und vielleicht hat die englifche Nation deren fo viel, als irgend eine andre.

Sollte man fragen, warum die Menfchen allgemeine Regeln machen, und ihnen einen Einflufs auf ihr Urtheil verftatten, der oft felbft den gegenwärtigen Beobachtungen und Verfuchen entgegen ift; fo antworte ich, dafs diefes, nach meiner Meinung, von folchen wahren Principien herrührt, von welchen alle unfre Urtheile in Anfehung der Urfachen und Wirkungen abhängen. Unfre Urtheile in Anfehung der Urfachen und Wirkungen hängen von Gewohnheit und Erfahrung ab; und da wir gewohnt find, ein Ding mit einem andern vereiniget zu fehen, fo geht unfre Einbildungskraft von dem erften zum andern, vermöge eines natürlichen Ueberganges, der von aller Reflexion fchon angeht, und durch fie nicht verhindert werden kann. Nun befteht die Natur der Gewohnheit darin, dafs fie nicht nur mit ihrer vollen Kraft wirkt, wenn Dinge vorgeftellt werden, die mit denen, an welche wir fchon gewohnt waren, genau diefelben find; fondern dafs fie auch noch in einem fchwächern Grade fortwirkt, wenn wir folche entdecken, die jenen nur ähnlich find; und obgleich die Gewohnheit bei jeder Verfchiedenheit etwas von ihrer Kraft verliert, fo geht fie doch felten ganz verloren, wenn irgend einige beträchtlichen Umftände diefelbigen bleiben. Ein Menfch, der fich angewöhnt hat,

hat, Birnen und Pfirſchen zu eſſen, wird mit Melonen zufrieden ſeyn, wenn er ſeine Lieblingsfrucht nicht finden kann; und ein andrer, der in rothem Weine ein Säufer geworden iſt, wird mit eben ſo vieler Gewalt zu weiſsem Weine getrieben werden, wenn er ihm vorkommt. Mit dieſem Grundſatze glaube ich die Art der Wahrſcheinlichkeit rechtfertigen zu können, die ſich auf die Analogie gründet, wornach wir unſre Erfahrung vergangener Fälle auf Gegenſtände anwenden, die zwar denen, die wir bisher erfahren haben, ähnlich, aber nicht ganz dieſelben ſind. So wie nun die Aehnlichkeit abnimmt, ſo vermindert ſich auch die Wahrſcheinlichkeit; aber es bleibt immer noch einige Kraft, ſo lange noch einige Spuren der Aehnlichkeit bleiben.

Dieſe Bemerkung können wir noch weiter anwenden, und bemerken, daſs die Gewohnheit bisweilen, wenn ſie gleich der Grund aller unſrer Urtheile iſt, doch ſo auf die Einbildungskraft wirkt, daſs ſie dem Urtheile widerſpricht, und auf dieſe Art einen Widerſtreit in unſern Meinungen über ein und daſſelbige Ding veranlaſst. Ich will mich erklären. In allen Arten von Urſachen giebt es eine Verwebung von Umſtänden, woran einige weſentlich, andre überflüſſig ſind; einige werden abſolut zur Hervorbringung der Wirkung erfordert, und andre ſind nur zufälligerweiſe damit verbunden. Nun bemerken wir, daſs dieſe überflüſſigen Umſtände, wenn ſie zahlreich und merkwürdig und oft mit den weſentlichen verbunden ſind, einen ſol-

chen Einflufs auf die Einbildungskraft haben, dafs fie uns auch bei der Abwefenheit der letztern auf die Vorftellung der gewöhnlichen Wirkung führen, und diefer Vorftellung eine Stärke und Lebhaftigkeit verleihen, welche macht, dafs fie die blofsen Erdichtungen der Phantafie weit übertreffen. Wir können diefen Hang, durch Nachdenken über die Natur diefer Umftände, verbeffern; aber es ift doch gewifs, dafs die Gewohnheit ihr Recht behauptet, und der Einbildungskraft eine Neigung ertheilt.

Um diefes durch ein bekanntes Beifpiel zu erläutern, fo lafst uns den Fall eines Menfchen nehmen, der, wenn er von aufsen an einen hohen Thurm in einem eifernen Käfig gehängt wird, das Zittern nicht laffen kann, wenn er die fteile Tiefe hinunter fieht, ob er gleich weifs, dafs er vor dem Fallen vollkommen ficher ift, da er die Feftigkeit des Eifens, welches ihn hält, durch Erfahrung kennt, und obgleich die Begriffe von Fallen und Steigen, von Schmerz und Tod lediglich von Gewohnheit und Erfahrung herrühren. Diefelbige Gewohnheit geht aber über die Fälle hinaus, wovon fie entlehnt ift, und denen fie vollkommen entfpricht; und fie flöfst auch ihre Begriffe von folchen Objekten ein, die in gewiffer Rückficht ähnlich find, aber nicht genau unter diefelbige Regel gehören. Die Umftände der Tiefe und des Fallens wirken fo ftark auf ihn, dafs ihre Einwirkung durch die entgegengefetzten Umftände des Haltens und der Feftigkeit, welche ihm eine vollkommne Sicherheit

geben

geben könnten, nicht aufgehoben werden kann. Seine Einbildungskraft läuft mit ihrem Objekte davon, und erregt eine ihm angemeſſene Leidenſchaft. Die Leidenſchaft kehrt auf Veranlaſſung der Einbildung wieder zurück, und belebt den Begriff; dieſer lebhafte Begriff hat ſodann wieder einen neuen Einfluſs auf die Leidenſchaft, und vermehrt wiederum ihre Kraft und Gewalt; und ſo erheben ſich Phantaſie und Leidenſchaften wechſelſeitig, und machen, daſs das Ganze einen auſserordentlich groſsen Einfluſs auf den Menſchen hat.

Doch wozu haben wir nöthig, nach andern Beiſpielen zu ſuchen, da die gegenwärtige Materie der unphiloſophiſchen Wahrſcheinlichkeit uns einen ſo ſichtbaren Fall anbietet, in dem hier die Gewohnheit offenbar einen Widerſtreit zwiſchen der Urtheilskraft und der Einbildungskraft bewirkt? Nach meinem Syſteme ſind alle Schlüſſe nichts, als Wirkungen der Gewohnheit; und Gewohnheit kann auf keine andre Art einwirken, als durch die Belebung der Einbildungskraft, und dadurch, daſs ſie uns eine ſtärkere Vorſtellung von einem Gegenſtande giebt. Man könnte daher ſchlieſsen, daſs unſer Urtheilsvermögen und unſre Einbildungskraft ſich nie widerſtreiten könnten, und daſs die Gewohnheit auf das letztere Vermögen nie ſo wirken könnte, daſs es dem erſtern entgegengeſetzt würde. Dieſe Schwierigkeit können wir auf keine andre Art heben, als wenn wir den Einfluſs der allgemeinen Regeln annehmen. Wir werden in der

Folge *) einige allgemeine Regeln anführen, nach welchen wir unfer Urtheil in Anfehung der Urfachen und Wirkungen zu ordnen pflegen; und diefe Regeln find aus der Natur unfres Verftandes genommen und beruhen auf unfern Erfahrungen von feinen Wirkungen in den Urtheilen, welche wir über Gegenftände fällen. Durch diefelbigen lernen wir die zufälligen Umftände von den wirkfamen Urfachen unterfcheiden; und wenn wir finden, dafs eine Wirkung ohne die Konkurrenz eines gewiffen Umftandes hervorgebracht werden kann, fo fchliefsen wir, dafs diefer Umftand keinen Beftandtheil der wirkenden Urfache ausmachen müffe, wenn er auch fonft noch fo oft damit verbunden ift. Da aber diefe öftere Verbindung, trotz des entgegengefetzten Schluffes, aus den allgemeinen Regeln nothwendigerweife auf die Einbildungskraft wirkt; fo bringt das Entgegengefetzte in diefen zwei Principien einen Widerftreit in unfern Gedanken hervor, und verurfacht, dafs wir den einen Schlufs unferm Verftande, und den andern unfrer Einbildungskraft zufchreiben. Die allgemeine Regel wird unferm Verftande beigelegt, als welcher ausgebreiteter und beftändiger ift; die Ausnahme aber der Einbildungskraft, als welche eigenfinniger und ungewiffer ift.

So ftehen alfo unfre allgemeinen Regeln gewiffermafsen unter einander im Widerfpruche. Wenn ein

*) Abfchn. 15.

ein Ding erscheint, das einer Ursache in beträchtlichen Umständen ähnlich ist, so leitet uns die Einbildungskraft natürlicherweise zu einer lebhaften Vorstellung der gewöhnlichen Wirkung, obgleich das Ding in den wesentlichsten und wirksamsten Umständen von jener Ursache verschieden ist. Hier ist der erste Einfluss der allgemeinen Regeln. Aber wenn wir diese Gemüthshandlung noch einmal der Kritik unterwerfen, und sie mit noch allgemeinern und zuverlässigern Operationen des Verstandes vergleichen, so finden wir, dass sie doch von irregulärer Natur ist, und dass sie die gegründetsten Principien der Vernunft aufhebt; welches denn die Ursache ist, warum wir sie verwerfen. Dieses ist der andre Einfluss der allgemeinen Regeln, der die Verwerfung des vorigen nach sich zieht. Bisweilen trägt der eine, bisweilen der andere nach der verschiedenen Stimmung und nach dem verschiedenen Charakter des Subjekts den Sieg davon. Der gemeine Mann wird gemeiniglich von dem erstern, der weisere Theil der Menschen von dem letztern geleitet. Indessen können die Skeptiker hier das Vergnügen haben, einen neuen und auffallenden Widerspruch in unsrer Vernunft zu bemerken, und zu sehen, wie leicht die ganze Philosophie durch ein Princip der menschlichen Natur über den Haufen geworfen, und durch eine neue Richtung desselbigen Princips wieder gerettet wird. Die Befolgung der allgemeinen Regeln ist eine Art von einer sehr unphilosophischen Wahrscheinlichkeit; und dennoch

dennoch können wir durch die Befolgung derſelben allein dieſe und alle folgenden unphiloſophiſchen Wahrſcheinlichkeiten verbeſſern.

Da wir Fälle haben, wo allgemeine Regeln auf die Einbildungskraft ſelbſt alsdenn wirken, wenn ſie dem Verſtande widerſprechen; ſo dürfen wir uns nicht wundern, zu ſehen, daſs ihre Wirkungen wachſen, wenn ſie mit dem letztern Vermögen harmoniren, und daſs ſie den Begriffen, welche ſie uns darſtellen, eine gröſsere Stärke geben, als andre haben. Ein jeder weiſs, daſs es eine verſteckte Art, jemanden zu loben oder zu tadeln, giebt, die weit weniger auffällt, als das offenbare Schmeicheln oder Tadeln einer Perſon. Wenn er gleich ſeine Geſinnungen durch dergleichen verſteckte Inſinuationen dem andern mittheilt, und ſie ihm mit eben ſo groſser Gewiſsheit, als durch eine gerade Entdeckung zu erkennen giebt, ſo iſt doch ganz gewiſs ihr Einfluſs nicht ſo wirkſam und ſtark. Derjenige, der mich mit verſteckten Hieben der Satire durchzieht, erregt meinen Unwillen nicht in einem ſolchen Grade, als wenn er mir gerade heraus ſagte, ich wäre ein Narr und ein Haaſenfus; ob ich gleich ſeine Meinung eben ſo gut verſtehe, als wenn er es wirklich gethan hätte. Dieſer Unterſchied kömmt auf die Rechnung des Einfluſſes der allgemeinen Regeln.

Es mag mich jemand geradezu miſshandeln, oder nur ſeine Verachtung durch Umwege zu verſtehen geben, ſo erfahre ich doch ſein Urtheil oder

ſeine

ſeine Meinung in keinem Falle unmittelbar; blos durch Zeichen, d. h. durch die Wirkungen ſeines Urtheils merke ich es. Der einzige Unterſchied zwiſchen dieſen zwei Fällen beſteht alſo blos darinnen, daſs er bei der geraden Entdeckung ſeiner Geſinnungen ſolche Zeichen gebraucht, welche allgemein und univerſel ſind; bei dem verblümten Zuverſtehengeben aber bedient er ſich mehr beſonderer und ungewöhnlicher Zeichen. Die Wirkung dieſes Umſtandes iſt, daſs die Einbildungskraft, wenn ſie von der gegenwärtigen Impreſſion zu dem abweſenden Begriffe übergeht, den Uebergang mit gröſserer Leichtigkeit macht, und daſs ſie folglich das Objekt mit gröſserer Stärke darſtellt, wenn die Verknüpfung gewöhnlich und allgemein iſt, als wenn ſie ſeltener und beſonders iſt. Wir ſagen, wenn wir unſre Geſinnungen geradezu erklären, daſs wir die Maske abnehmen, und wenn wir jemanden durch Umſchweife unſre Meinung beibringen, ſo heiſst dieſes die Wahrheit in einem Schleier vorſtellen. Der Unterſchied zwiſchen einem Begriffe, der durch eine allgemeine Verknüpfung hervorgebracht iſt, und einem ſolchen, der von einer beſondern entſteht, iſt hier mit dem Unterſchiede zwiſchen einer Impreſſion und einem Begriffe verglichen. Dieſer Unterſchied in der Imagination hat eine augenſcheinliche Wirkung auf die Leidenſchaften; und dieſe Wirkung wird noch durch einen andern Umſtand vermehrt. Wenn man ſeinen Zorn oder ſeine Verachtung durch Umwege zu er-

kennen giebt, ſo iſt dieſes ein Zeichen, daſs man noch einige Achtung gegen die Perſon hat, und daſs man ſie deshalb nicht geradezu beleidigen will. Dieſes macht eine verſteckte Satire weniger unangenehm; welches immer auf demſelbigen Grunde beruhet. Denn wenn ein Begriff nicht ſchwächer wäre, wenn er blos verſchleiert vorgeſtellt wird; ſo würde das Verfahren nach dieſer Methode nie für ein Zeichen einer gröſsern Achtung angeſehen werden, als das Verfahren nach der andern.

Zuweilen miſsfällt uns das plumpe Schimpfen noch weniger, als die feine Satire, weil ſie uns gewiſſermaſsen für die Beleidigung auf der Stelle rächt, wo wir ſie erfahren haben, indem ſie uns einen gerechten Grund verſchafft, die Perſon, welche uns beleidigte, zu tadeln oder zu verachten. Aber dieſe Erſcheinung läſst ſich ebenfalls aus jenem Grundſatze erklären. Denn warum tadeln wir eine jede grobe und beleidigende Sprache anders, als weil wir glauben, daſs ſie gegen alle gute Lebensart und Sittlichkeit anſtöſst? Und warum ſtöſst ſie anders dagegen an, als weil ſie weit mehr auffällt, als eine feine Satire? Die Regeln der guten Lebensart verdammen alles, was offenbar beleidigend iſt, und was diejenigen, mit denen wir umgehen, in empfindliche Pein und Verlegenheit ſetzt? Nach dieſen Grundſätzen iſt es ein für allemal ausgemacht, daſs eine beleidigende Sprache Tadel verdient, und alſo den andern weniger kränkt, weil ihre Grobheit und Unhöflichkeit die

Person selbst verächtlich macht, welche sie gebraucht. Sie wird also blos deswegen wieder unangenehm, weil sie es im Grunde mehr ist; und sie ist mehr unangenehm, weil das Beleidigende darin aus allgemeinen und gewöhnlichen Regeln, die handgreiflich und unleugbar sind, unmittelbar erkannt wird.

Zu dieser Erklärung des verschiedenen Eindrucks der geraden und verblümten Schmeichelei oder Satire füge ich noch die Betrachtung einer andern damit verwandten Erscheinung hinzu. Es giebt gewisse Dinge im Punkte der Ehre, sowohl bei Männern, als Weibern, deren öffentliche oder unverheelte Verletzung die Welt niemals entschuldigt, die aber leicht übersehen werden, wenn nur der Schein davon beobachtet wird, und die Uebertretung insgeheim und verborgen geschieht. Selbst diejenigen, welche mit vollkommner Gewisheit wissen, dass der Fehler geschehen ist, verzeihen ihn leichter, wenn die Beweise gewissermassen versteckt und zweideutig sind, als wenn sie offenbar am Tage liegen, und gar nicht abgeleugnet werden können. Es ist doch derselbe Begriff in beiden Fällen da, und, eigentlich zu reden, ist die Urtheilskraft in beiden Fällen gleich überzeugt; und dennoch ist die Wirkung verschieden, blos weil er auf verschiedene Art vorgestellt ist.

Wenn wir nun diese beiden Fälle der offenbaren und verborgenen Verletzungen der Gesetze der Ehre vergleichen, so werden wir finden,

dass

daſs der Unterſchied zwiſchen ihnen darin beſteht, daſs im erſten Falle das Zeichen, von welchem wir auf die tadelnswerthe Handlung ſchloſſen, einzig iſt, und allein zur Gründung unſres Urtheils hinreicht; dahingegen im letztern Falle der Zeichen viele ſind, wovon eins allein genommen, wenn man die vielen kleinen faſt unmerklichen Umſtände nicht mit zu Hülfe nimmt, wenig oder nichts entſcheidet. Es iſt aber ganz gewiſs wahr, daſs jede Erkenntniſs um ſo mehr überzeugend iſt, je mehr ſie einzeln iſt, je näher ſie der Anſchauung kömmt und je weniger ſie die Einbildungskraft in Uebung ſetzt, alle ihre Theile zu ſammlen und ſie auf den damit verbundenen Begriff, welcher die Konkluſion ausmacht, zu beziehen. Die Mühe des Denkens ſtört den regelmäſsigen Gang der Urtheile, wie wir ſogleich *) bemerken werden. Der Begriff trift uns nicht mit ſolcher Lebhaftigkeit; und hat folglich nicht einen ſolchen Einfluſs auf die Leidenſchaft und die Einbildungskraft.

Aus denſelbigen Grundſätzen können wir auch folgende Bemerkungen des Cardinals von Retz rechtfertigen, wenn er ſagt, daſs es einige Dinge giebt, in welchen die Welt wünſcht getäuſcht zu werden; und daſs ſie es jemanden eher verzeiht, wenn er gegen das, was ſich für ſeinen Stand und Charakter ſchickt, han-

*) Th. 4. Abſchn. 1.

handelt, als wenn er dagegen redet. Ein Fehler in Worten ist gemeiniglich offenbarer und klärer, als ein Fehler in Thaten, denn letzterer läfst doch allemal noch einige Entschuldigungen und Ausreden zu, und zeugt nicht so offenbar für die Absicht des Handelnden.

So erhellet also aus dem Ganzen, dafs jede Art von Meinung oder Urtheil, welche nicht ein eigentliches Wissen ist, gänzlich von der Stärke und Lebhaftigkeit der Wahrnehmung abhängt, und dafs diese Eigenschaften das erzeugen, was wir den Glauben an die Wirklichkeit eines Dinges nennen. Diese Stärke und diese Lebhaftigkeit sind besonders in dem Gedächtnisse sichtbar; und deshalb ist auch unser Vertrauen zu der Wahrhaftigkeit dieses Vermögens das gröfste, was man sich nur einbilden kann, und gleicht in gewissen Rücksichten der Ueberzeugung, die von der Demonstration herrührt. Der nächste Grund dieser Eigenschaften ist der, welcher von dem Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen entsteht; und dieser ist ebenfalls sehr grofs, besonders wenn in der Erfahrung diese Verbindung als vollkommen beständig befunden ist, und wenn der uns als gegenwärtig gegebne Gegenstand denen genau ähnlich ist, wovon wir Erfahrung gehabt haben. Aber unter diesem Grade der Evidenz giebt es noch verschiedene andre, welche auf die Leidenschaften und die Einbildungskraft einfliefsen, und in ihrer Einwirkung demjenigen Grade von Stärke und Lebhaftigkeit pro-

proportionirlich ſind, welchen ſie den Begriffen mittheilen. Die Gewohnheit iſt es, welche uns von der Urſache zur Wirkung leitet, und von einer gegenwärtigen Impreſſion leihen wir die Lebhaftigkeit, welche wir über den damit im Verhältniſſe ſtehenden Begriff verbreiten. Wenn wir aber keine hinreichende Zahl von Fällen beobachtet haben, um eine ſtarke Gewohnheit hervorzubringen; oder wenn ſich dergleichen Fälle widerſprechen; oder wenn die Aehnlichkeit nicht genau iſt; oder die gegenwärtige Impreſſion ſchwach und dunkel; oder die Erfahrung gewiſſermaſsen aus dem Gedächtniſſe verwiſcht iſt; oder wenn die Verknüpfung von einer langen Reihe von Objekten abhängt; oder wenn der Schluſs auf allgemeinen Regeln beruht und ihnen doch nicht ganz gemäs iſt: In allen dieſen Fällen geht ſo viel von der Gewiſsheit verloren, als ſich die Stärke und Intenſion des Begriffs vermindert. Dieſes iſt alſo die Natur der Gewiſsheit, die uns die Verſtandesurtheile und die Wahrſcheinlichkeiten gewähren.

Was dieſem Syſteme noch vornehmlich Anſehen verſchafft, iſt, auſser den unbezweifelten Gründen, worauf jeder Theil gebauet iſt, auch die Uebereinſtimmung aller Theile, und die Nothwendigkeit des einen, wenn man den andern erklären will. Der Glaube, welcher unſre Gedächtniſsvorſtellungen begleitet, iſt von gleicher Natur mit demjenigen, welcher von unſern Verſtandesurtheilen herrührt. Auch iſt gar kein Unterſchied zwiſchen einem Ur-

theile, welches von einer beftändigen und einförmigen Verknüpfung der Urfachen und Wirkungen herkömmt, und zwifchen einem andern, wo die Verknüpfung unterbrochen und ungewifs gewefen ift. Es ift ganz gewifs, dafs das Gemüth in allen Beftimmungen, wo es aus entgegengefetzten Erfahrungen entfcheidet, zuerft in fich felbft getheilt, und abwechfelnd bald auf die eine, bald auf die andre Seite geneigt ift, nach der Zahl der Erfahrungen, die es vor fich hat. Diefer Streit wird zuletzt zum Vortheil derjenigen Seite entfchieden, wo wir die gröfsere Zahl der Erfahrungen beobachten; jedoch fo, dafs die Stärke in der Evidenz der Zahl der entgegengefetzten Erfahrungen gemäs abnimmt. Jede Möglichkeit, woraus die Wahrfcheinlichkeit zufammengefetzt ift, wirkt insbefondere auf die Imagination, und der gröfsere Inbegriff der Möglichkeiten behält zuletzt den Vorzug, und diefes mit einer Stärke, die feiner Ueberlegenheit proportionirt ift. Alle diefe Erfcheinungen führen unmittelbar zu dem vorhergehenden Syfteme; und es wird nie möglich feyn, nach allen andern Grundfätzen eine befriedigende und mit fich felbft übereinftimmende Erklärung davon zu geben. Wenn wir nicht diefe Urtheile als die Wirkungen der Gewohnheit auf die Einbildungskraft betrachten, fo werden wir uns felbft in ewigen Widerfprüchen und Ungereimtheiten verlieren.

Vier-

Vierzehnter Abfchnitt.

Von dem Begriffe der nothwendigen Verknüpfung.

Nachdem wir nun die Art und Weife erklärt haben, wie wir vermittelft der Vernunft über die unmittelbaren Impreffionen hinauskommen, und wie wir fchliefsen, dafs gewiffe befondere Urfachen auch gewiffe befondere Wirkungen haben müffen; fo müffen wir auf unferm Wege wieder zurückgehen, um die Frage zu unterfuchen, die uns zuerft *) vorkam, und die wir auf unferm Wege zurückliefsen, nämlich, was es für eine Bewandnifs mit der Idee der Nothwendigkeit habe, wenn wir fagen, dafs zwei Objekte nothwendigerweife mit einander verknüpft feyn müffen. Hierbei wiederhole ich das, was ich oft Gelegenheit gehabt habe zu bemerken, dafs wir, weil wir keinen Begriff haben, der nicht von einer Impreffion herrührte, auch hier eine Impreffion finden müffen, welche die Entftehung diefes Begriffs der Nothwendigkeit möglich macht, wenn wir anders behaupten wollen, dafs wir wirklich einen folchen Begriff haben. Diefem-

*) Abfchn. 2.

Dieſemnach erwäge ich, in welchen Objekten man gemeiniglich annimmt, daſs die Nothwendigkeit liege; und da ich finde, daſs ſie beſtändig den Urſachen und Wirkungen beigelegt wird, ſo richte ich mein Augenmerk auf zwei Dinge, die in dieſem Verhältniſſe ſtehen, und unterſuche ſie in allen den Lagen, deren ſie in unſern Vorſtellungen fähig ſind. Da nehme ich nun unmittelbar wahr, daſs ſie in Zeit und Raum an einander gränzen, und daſs das Ding, welches wir Urſache nennen, vor dem andern, welches Wirkung heiſst, vorhergeht. Bei keinem einzigen Falle kann ich weiter kommen, und es iſt mir gar nicht möglich, noch ein drittes Verhältniſs zwiſchen dieſen Objekten zu entdecken. Ich erweitere alſo meinen Blick, um mehrere Beiſpiele zu faſſen, und ich finde allemal, daſs gleiche Objekte in gleichen Verhältniſſen des Neben- und Nacheinanderſeyns ſtehen. Beim erſten Anblick ſcheint dieſes nur wenig zu meinem Zwecke zu dienen. Das Durchdenken mehrerer Fälle wiederholt nur dieſelbigen Objekte; und kann alſo niemals einem neuen Begriffe den Urſprung geben. Allein bei weiterer Unterſuchung finde ich, daſs die Wiederholung nicht in allen Stücken dieſelbe iſt, ſondern daſs ſie eine neue Impreſſion erzeugt, und dadurch den Begriff hervorbringt, welcher das Objekt der gegenwärtigen Unterſuchung iſt. Denn nach einer öftern Wiederholung finde ich, daſs bei der Erſcheinung des einen Dinges das Gemüth vermittelſt der Gewohnheit

heit beftimmt wird, auch dasjenige zu denken, was es gewöhnlich begleitet, und es in einem ftärkern Lichte wegen feinem Verhältniffe mit dem erften Dinge zu betrachten. Hier ift alfo die Impreffion oder die Beftimmung, welche mir den Begriff der Nothwendigkeit zuführt.

Ich zweifle nicht, dafs man diefe Schlufsfolge beim erften Anblicke ohne Schwierigkeiten wird gelten laffen, da fie eine offenbare und evidente Deduktion aus Principien ift, welche wir fchon hinreichend bewiefen, und zum öftern in unferm Räfonnement angewandt haben. Diefe doppelte Evidenz, fo wohl in den erften Principien, als in den Deduktionen, könnte uns vielleicht übereilterweife zur Beiftimmung der Konklufion verführen, weil wir uns einbilden, dafs es nichts Aufserordentliches wäre, nichts, das unfre Aufmerkfamkeit in einem vorzüglichen Grade verdiente. Allein obgleich ein folcher Mangel der Aufmerkfamkeit die Annahme diefer Grundfätze erleichtern möchte, fo würde fie auch auf der andern Seite machen, dafs man fie um defto leichter wieder vergäfse. Deswegen finde ich es für nöthig, eine recht laute Anzeige davon zu geben, dafs ich jetzt eben eine der allerfubtilften Unterfuchungen in der Philofophie vollendet habe, nämlich die Unterfuchung über die Macht und Wirkfamkeit der Urfachen, worauf es bei allen Wiffenfchaften fo aufserordentlich viel anzukommen fcheint. Eine folche Warnungsanzeige wird doch natürlicherweife die Aufmerkfam-

merksamkeit des Lesers erwecken, und ihn antreiben, eine vollständigere Rechtfertigung meiner Theorie und aller Beweisgründe, worauf sie gebauet ist, zu fordern. Diese Forderung ist auch der Vernunft so angemessen, dass ich sie gerechterweise gar nicht abweisen kann; besonders da ich hoffe, dass diese Grundsätze durch eine genaue und strenge Untersuchung an Stärke und Deutlichkeit nur noch mehr gewinnen werden.

Es giebt keine Frage, welche so wohl in Ansehung ihrer Wichtigkeit, als Schwierigkeit, mehr Streitigkeiten unter ältern und neuern Philosophen verursacht hätte, als die, welche die Wirksamkeit der Ursachen oder diejenige Eigenschaft betrift, welche macht, dass auf die Ursachen gewisse Wirkungen folgen. Ehe sie sich aber auf diesen Streit hätten einlassen sollen, wäre es, wie mich dünkt, nicht unschicklich gewesen, wenn sie erst untersucht hätten, was wir für einen Begriff von jener Wirksamkeit haben, welche den Gegenstand des Streits ausmacht. Diesen Mangel finde ich hauptsächlich in allen ihren Untersuchungen, und deshalb will ich mich hier bemühen, ihn zu ergänzen.

Ich mache mit der Bemerkung den Anfang, dass die Ausdrücke W i r k s a m k e i t, T h ä t i g k e i t, M a c h t, K r a f t, G e w a l t, N o t h w e n d i g k e i t, V e r k n ü p f u n g und h e r v o r b r i n g e n d e E i g e n s c h a f t alle ziemlich nahe verwandt oder gleichbedeutend sind; und daher ist

es

es eine Ungereimtheit, wenn man den einen gebraucht, um dadurch den andern zu erklären.

Durch diefe Bemerkung verwerfen wir auf einmal alle die gewöhnlichen Definitionen, welche die Philofophen von der Kraft und Wirkfamkeit gegeben haben; und anftatt nach dem Begriffe in diefen Definitionen zu fuchen, wollen wir uns lieber fogleich nach den Impreffionen umfehen, von welchen er urfprünglich entftanden ift. Wenn es ein zufammengefetzter Begriff ift, fo mufs er von zufammengefetzten Impreffionen herkommen; ift er aber einfach, fo müffen auch die ihm entfprechenden Impreffionen einfach feyn.

Die allgemeinfte und leichtefte Erklärung diefer Materie ift, dafs man fagt *): indem wir durch Erfahrung finden, dafs es verfchiedene neue Erzeugungen in der Materie giebt, wie die Bewegungen und Veränderungen der Körper, und indem wir fchliefsen, dafs irgendwo eine Kraft da feyn müffe, die vermögend ift, diefe Veränderungen hervorzubringen, fo gelangen wir zuletzt durch diefe Schlüffe zu dem Begriffe der Kraft und Wirkfamkeit. Aber um fich zu überzeugen, dafs diefe Erklärung mehr gemeinfafslich, als philofophifch fey, dürfen wir nur folgende zwei fchon bekannte Grundfätze erwägen. Erftlich, dafs die Vernunft allein nie einen Urbegriff erzeugen kann, und

*) Man fehe Locke in dem Kapitel von der Kraft.

und zweitens, dafs die Vernunft, fo fern fie von der Erfahrung unterfchieden wird, uns niemals zu dem Schluffe berechtigen kann, dafs zu jedem Anfange eines wirklichen Dinges nothwendig eine Urfache oder ein hervorbringendes Vermögen erfordert werde. Diefe Sätze find beide fchon hinlänglich erörtert worden, und ich habe alfo nicht nöthig, mich hier ferner bei ihnen aufzuhalten.

Ich will nur aus denfelben die Folge ziehen, dafs diefer Begriff der Wirkfamkeit, weil ihn die Vernunft nicht erzeugen kann, aus der Erfahrung und aus einigen befondern Beifpielen diefer Wirkfamkeit entftanden feyn müffe, welche ihm den Weg zu dem Gemüthe durch die gewöhnlichen Kanäle der Sinne oder des Nachdenkens geöffnet haben. Begriffe ftellen allemal ihre Objekte oder Impreffionen vor; und umgekehrt, es gehören allemal nothwendig gewiffe Objekte dazu, um einen Begriff zu erzeugen. Wenn wir alfo behaupten, einen richtigen Begriff von der Wirkfamkeit zu haben, fo müffen wir einen Fall anführen können, worin die Wirkfamkeit von dem Gemüthe deutlich entdeckt werden kann, und wo ihre Wirkungen unferm Bewufstfeyn oder unfrer Empfindung gegeben find. Wollen oder können wir diefes nicht, fo bekennen wir hierdurch, dafs der Begriff unmöglich und blos eingebildet ift; indem der Grundfatz der angebohrnen Begriffe, der uns noch allein aus diefem Dilemma retten könnte, fchon widerlegt

legt iſt, und auch jetzt überhaupt faſt allgemein in der gelehrten Welt verworfen wird. Unſer gegenwärtiges Geſchäft muſs alſo ſeyn, irgend eine Begebenheit in der Natur aufzufinden, worin die Handlung und Wirkſamkeit einer Urſache deutlich, ohne Gefahr, in Dunkelheit oder Irrthum zu gerathen, von dem Gemüthe gefaſst und begriffen werden kann.

Zu dieſer Unterſuchung treffen wir wenig Aufmunterung in der ungeheuren Verſchiedenheit an, die ſich in den Meinungen derer Philoſophen findet, welche die Abſicht gehabt haben, die geheime Kraft und Wirkſamkeit der Urſachen zu erklären *). Da ſind einige, welche behaupten, daſs die Körper vermittelſt ihrer ſubſtantiellen Form wirken; andre durch ihre Accidenzien oder Qualitäten; einige durch ihre Materie und Form; und wieder andere durch ihre Form und Accidenzien; und noch andre durch gewiſſe Fähigkeiten und Eigenſchaften, die von allen den bisher genannten verſchieden ſind. Alle dieſe Meinungen ſind nun wiederum auf tauſenderlei mannichfaltige Arten vermiſcht und verſchieden; und erwecken dadurch einen ſehr ſtarken Verdacht, daſs keine derſelben feſt und gewiſs ſey, und daſs die Vorausſetzung einer wirkſamen Kraft in einer der bekannten Eigenſchaften der Materie gänzlich ohne Grund ſey. Dieſer

*) S. P. Malebranche L. VI. P. 2. c. 3. und die Erklärungen darüber.

ser Verdacht muss bei uns noch mehr zunehmen, wenn wir erwägen, dass jene Gründe der substanziellen Formen und Accidenzien und Fähigkeiten zu gar keiner der bekannten gegebenen Eigenschaften der Körper gehören, sondern dass sie vollkommen unverständlich und unerklärbar sind. Denn es ist offenbar, dass die Philosophen nie ihre Zuflucht zu solchen dunkeln und unbekannten Principien würden genommen haben, hätten sie nur mit einiger Befriedigung solche antreffen können, die deutlich und verständlich gewesen wären; besonders bei einer Sache, wie diese ist, welche ein Objekt des simpelsten Verstandes, wo nicht gar der Sinne seyn muss. Aus allem diesen können wir schliessen, dass es gänzlich unmöglich seyn müsse, in irgend einem Beispiele den Grund aufstellen zu können, worin die Kraft und die Wirksamkeit einer Ursache besteht, und dass der subtilste Kopf eben so umsonst über diesen Punkt nachdenkt, als der gemeinste Verstand. Wer es für gut findet, diese Behauptung umzustossen, der braucht sich nicht in die Unruhe zu setzen, eine lange Schlusskette zu diesem Zwecke zu erfinden; er darf uns nur ein Beispiel von einer Ursache vorzeigen, worin wir die Kraft oder das wirkende Principium entdecken. Von dieser Aufforderung sind wir oft genöthigt gewesen, Gebrauch zu machen, weil sie wirklich das einzige Mittel ist, das Fehlende in der Philosophie zu beweisen.

Der

Der fchlechte Erfolg, den alle Verfuche gehabt haben, diefe Kraft zu beftimmen, hat die Philofophen endlich bewogen, zu fchliefsen, dafs die letzte Kraft und Wirkfamkeit der Natur uns gänzlich unbekannt fey, und dafs wir fie ganz umfonft in allen den bekannten Eigenfchaften der Materie anzutreffen fuchen. In diefer Meinung find fie faft alle einftimmig; blos in dem Schluffe, den fie daraus ziehen, verrathen fie noch eine Verfchiedenheit in ihren Meinungen. Denn einige derfelben, wie namentlich die Kartefianer, welche es als einen Grundfatz angenommen haben, dafs wir vollkommen mit dem Wefen der Materie bekannt find, haben natürlicherweife gefchloffen, dafs die Materie mit gar keiner Kraft verfehen fey, und dafs die Mittheilung der Bewegung ihrem Begriffe widerfpreche, fo wie überhaupt das Vermögen, folche Wirkungen hervorzubringen, als wir ihr zufchreiben. Denn da nach ihren Vorftellungen das Wefen der Materie in der Ausdehnung befteht, die Ausdehnung aber keine wirkliche, fondern nur eine mögliche Bewegung, oder die Beweglichkeit in fich fchliefst; fo fchliefsen fie, dafs die Kraft, welche die Bewegung hervorbringt, unmöglich in der Ausdehnung liegen könne.

Diefe Folge leitet fie auf eine andre, die fie für ganz unvermeidlich halten. Die Materie, fagen fie, ift an und für fich ganz todt und aller Kraft beraubt, wodurch fie Bewegung hervorbringen, fortfetzen oder mittheilen könnte. Da aber

doch diese Wirkungen unsern Sinnen offenbar sind, und die Kraft, welche sie hervorbringt, doch irgendwo liegen muss, so muss sie in der Gottheit, oder in demjenigen göttlichen Wesen anzutreffen seyn, welches in seiner Natur alle Vorzüge und alle Vollkommenheiten enthält. Die Gottheit ist also der erste Beweger des Weltalls; sie hat also die Materie nicht blos ursprünglich geschaffen, und ihr den ersten Stoss ertheilt, sondern erhält auch auf gleiche Art durch eine kontinuirliche Aeusserung der Allmacht ihre Wirklichkeit, und giebt ihr nach und nach alle die Bewegungen und Gestalten und Eigenschaften, mit welchen sie versehen ist.

Diese Meinung ist gewiss sehr scharfsinnig und verdient unsre ganze Aufmerksamkeit; aber es wird überflüssig scheinen, sie hier zu prüfen, wenn wir einen Augenblick an unsern kurz vorher festgestellten Grundsatz denken, und ihn hier anwenden. Wir haben nämlich den Grundsatz festgesetzt, dass es, weil alle Begriffe von Impression oder von einigen vorhergegangenen Wahrnehmungen abhängen, ganz unmöglich ist, dass wir einen Begriff von Kraft und Wirksamkeit haben können, wenn man nicht einige Beispiele hervorbringen kann, worin sich diese Kraft so darstellt, dass sie wahrgenommen werden kann. Da nun diese Entdeckungen in dem Körper nie gemacht werden können, so haben die Kartesianer, nach ihrem Grundsatze von den angebohrnen Begriffen, ihre Zuflucht zu einem obersten Geiste oder der

Gott-

Gottheit genommen, die ſie als das einzige thätige Weſen in dem Weltall, und als die unmittelbare Urſache aller Veränderung in der Materie betrachten. Da aber ſchon erwieſen iſt, daſs das Princip der angebohrnen Begriffe falſch ſey, ſo folgt, daſs die Annahme einer Gottheit uns keinesweges zur Erklärung des Begriffs der Thätigkeit dienen kann, wornach wir in allen den Objekten umſonſt ſuchen, welche unſern Sinnen vorgeſtellt werden, oder deren wir uns in unſerm Gemüthe innerlich bewuſst ſind. Denn wenn jeder Begriff von einer Impreſſion herkömmt, ſo hat der Begriff einer Gottheit ebenfalls hierinnen ſeinen Grund; und wenn keine Impreſſion, ſie mag von den Sinnen oder von der Reflexion kommen, eine Kraft oder Wirkſamkeit in ſich enthält, ſo iſt es eben ſo unmöglich, ein ſolches thätiges Princip in der Gottheit zu entdecken, oder ſich auch nur einzubilden. Da nun dieſe Philoſophen geſchloſſen haben, daſs die Materie mit keinem wirkſamen Princip verſehen ſeyn kann, weil es unmöglich iſt, in ihr ein ſolches Princip zu entdecken; ſo ſollte derſelbe Gang des Räſonnements ſie auch beſtimmen, daſſelbe von dem oberſten Weſen auszuſchlieſsen. Und wenn ſie dieſe Meinung für ungereimt und gottesläſterlich halten, wie ſie es auch wirklich iſt, ſo will ich ihnen ſagen, wie ſie dieſelbe vermeiden können; dieſes geſchieht nämlich dadurch, daſs ſie geſtehen, daſs ſie gar keinen adäquaten Begriff von Macht oder Wirkſamkeit in einem Objekte haben; weil ſie weder in einem

nem Körper noch in einem Geiſte, weder in einem höhern noch in einem niedrigern Weſen im Stande ſind, ein einzelnes Beiſpiel davon zu entdecken.

Der nämliche Schluſs iſt auch für diejenigen unvermeidlich, welche die Wirkſamkeit der andern Urſachen behaupten, und der Materie zwar eine abgeleitete, aber doch wirkliche Kraft und Wirkungsvermögen beilegen. Denn da ſie zugeſtehen, daſs dieſe Wirkſamkeit nicht in einer der bekannten Eigenſchaften der Materie liegt, ſo bleibt die Schwierigkeit in Anſehung der Entſtehungsart dieſes Begriffs immer noch übrig. Wenn wir wirklich einen Begriff von Kraft hätten, ſo könnten wir wohl die Kraft einer unbekannten Eigenſchaft zuſchreiben: da es aber unmöglich iſt, daſs dieſer Begriff von einer ſolchen Eigenſchaft herkommen kann, und da unter den bekannten Eigenſchaften keine iſt, welche ſie hervorbringen könnte; ſo folgt, daſs wir uns ſelbſt täuſchen, wenn wir uns einbilden, nach der gewöhnlichen Art, wie man es verſteht, einen Begriff von der Kraft zu haben. Alle Begriffe kommen von Impreſſionen her und ſtellen Impreſſionen vor. Nun haben wir keine Impreſſion, welche eine Kraft oder Wirkſamkeit enthielte, folglich können wir auf keine Art einen Begriff von der Kraft erlangen.

Einige ſagen, daſs wir eine Kraft oder Thätigkeit in uns ſelbſt fühlen, und daſs wir auf dieſe Art zu dem Begriffe der Kraft gelangen, und ſodann dieſe Eigenſchaft auf die Materie übertragen,

als

als in welcher wir ſie nicht unmittelbar entdecken können. Die Bewegungen unſres Körpers, und die Gedanken und Geſinnungen unſres Gemüths (ſagen ſie) gehorchen dem Willen; und wir dürfen alſo nicht weiter ſuchen, uns einen richtigen Begriff von der Stärke und Kraft zu erwerben. Allein um uns zu überzeugen, wie betrügeriſch dieſe Schluſsfolge ſey, dürfen wir nur erwägen, daſs der Wille, der hier als eine Urſache angeſehen wird, eben ſo wenig eine verſtändliche Verknüpfung mit ſeinen Wirkungen hat, als irgend eine materielle Urſache mit ihren eigenthümlichen Wirkungen. Da wir alſo den Zuſammenhang zwiſchen einer Handlung des Wollens und einer Bewegung des Körpers ſo wenig begreifen, ſo wird hiermit zugeſtanden, daſs keine Wirkung aus den Kräften und Weſen des Denkens und der Materie weniger erklärt werden kann, als dieſe. Die Herrſchaft des Willens über unſer Gemüth iſt um nichts verſtändlicher. Die Wirkung kann hier von der Urſache unterſchieden und abgeſondert werden, und kann ohne die Erfahrung ihres beſtändigen und regelmäſsigen Beieinanderſeyns nicht vorhergeſehen werden. Wir haben bis zu einem gewiſſen Grade eine Herrſchaft über uns ſelbſt, aber über dieſen Grad hinaus hat alle Gewalt ein Ende: und es iſt offenbar unmöglich, unſrer Macht beſtimmte Grenzen zu ſetzen, ohne deshalb die Erfahrung zu befragen. Kurz, die Handlungen des Gemüths ſind in dieſer Rückſicht eben ſo, wie die Handlungen der Mate-

rie. Wir nehmen blos ihre beſtändige Verbindung wahr; und weiter können wir nichts davon begreifen. Keine innerliche Impreſſion hat eine gröſsere Kraft, als äuſsere Objekte haben. Und wenn die Philoſophen alſo eingeſtehen, daſs die Materie durch eine unbekannte Kraft wirkt, ſo werden wir umſonſt einen richtigen Begriff von der Kraft dadurch zu erlangen hoffen, daſs wir unſer eignes Gemüth befragen *).

Es iſt oben als ein gewiſſer Grundſatz ausgemacht worden, daſs allgemeine oder abſtrakte Begriffe im Grunde nichts anders, als individuelle Begriffe ſind, in einem gewiſſen Lichte betrachtet, und daſs es eben ſo unmöglich iſt, bei dem Nachdenken über ein Ding alle beſondern Grade der Quantität und Qualität in unſern Gedanken abzuſondern, als ſie von der wirklichen Natur der Dinge auszuſchlieſsen. Wären wir alſo im Beſitze eines

*) Dieſelbige Unvollkommenheit iſt auch mit unſerm Begriffe der Gottheit verknüpft; doch hat dieſes keinen Einfluſs weder auf Religion noch Moral. Die Ordnung der Welt beweiſet einen allmächtigen Verſtand; d. h. einen Verſtand, deſſen Wille von jeder Kreatur und von jedem Weſen beſtändig gehorſam befolgt wird. Nichts wird zur Begründung aller Religionsartikel mehr erfordert, und doch iſt hierzu gar nicht nöthig, daſs wir einen deutlichen Begriff von der Macht und der Gewalt des höchſten Weſens haben müſſen.

nes allgemeinen Begriffs der Kraft, fo müfsten wir auch im Stande feyn, einige befondere Arten davon zu denken; und da die Kraft nicht für fich felbft allein beftehen kann, fondern jederzeit als die Eigenfchaft eines exiftirenden Etwas betrachtet wird; fo müffen wir auch im Stande feyn, diefe Kraft in irgend einem einzelnen Wefen anzutreffen, und diefes Wefen müffen wir uns als mit einer realen Kraft und Gewalt vorftellen können, durch deren Operation eine folche befondere Wirkung nothwendigerweife entftehen mufs. Wir müffen uns deutlich und fpeciell die Verknüpfung zwifchen der Urfache und Wirkung vorftellen können, und müffen, vermöge einer fimpeln Vorftellung des einen, im Stande feyn, mit Gewifsheit zu fagen, dafs es auf das andre folgen oder vor ihm vorhergehen müffe. Diefes ift die wahre Methode, fich eine befondere Kraft in einem befondern Körper vorzuftellen: und da ein allgemeiner Begriff ohne einen individuellen unmöglich ift; fo kann der erftere offenbar nicht wirklich feyn, wenn der letztere unmöglich ift. Nun ift nichts einleuchtender, als dafs der menfchliche Verftand nicht einen folchen Begriff formiren kann, wodurch die Verknüpfung zwifchen zwei Objekten vorgeftellt wird, oder wodurch die Kraft oder Wirkfamkeit, welche fie vereiniget, ganz deutlich begriffen würde. Eine folche Verknüpfung würde eine Demonftration erfordern, denn fie enthält eine abfolute Unmöglichkeit in fich, dafs das andre Objekt nicht folgen follte,

oder dafs man fich nur vorftellen könnte, es würde nicht auf das andre folgen. Diefe Art der Verknüpfung ift aber fchon in allen Fällen als unerweisbar verworfen worden. Ift nun jemand der entgegengefetzten Meinung, und glaubt einen Begriff von Kraft durch ein gewiffes Ding erlangt zu haben, fo fordere ich ihn auf, mir diefes Ding zuzuweifen. Aber fo lange ich einen folchen Mann nicht finde, woran ich denn fehr zweifle, fo lange kann ich nicht umhin, zu fchliefsen, dafs wir uns felbft täufchen, wenn wir uns einbilden, einen allgemeinen Begriff von der Kraft formiren zu können, da wir uns doch nie deutlich vorftellen können, wie es möglich fey, dafs eine befondere Kraft in einem befondern Objekte wirklich feyn könne.

Nach allem Bisherigen können wir alfo fchliefsen, dafs, wenn wir von einem Wefen, es fei von höherer oder niederer Natur, reden, das mit einer Kraft oder Stärke verfehen ift, nach Proportion einer gewiffen Wirkung: wenn wir von einer nothwendigen Verknüpfung zwifchen Objekten reden, und zum Voraus fetzen, dafs jene Verknüpfung von einer Wirkfamkeit und Gewalt abhänge, mit welcher eines diefer Objekte verfehen ift; dafs wir, fage ich, mit allen diefen fo angewandten Ausdrücken im Grunde keinen deutlichen Sinn verknüpfen, und dafs wir blos Worte ohne klare und beftimmte Begriffe gebrauchen. Allein da es weit wahrfcheinlicher ift, dafs diefe Ausdrücke hier durch eine falfche Anwendung ihre wahre

Bedeu-

Bedeutung verlieren, als dafs fie gar keinen Sinn hätten, fo wird es nöthig feyn, diefer Materie noch eine andre Betrachtung zu fchenken, und zu fehen, ob es möglich fey, die Natur und den Urfprung derer Begriffe zu entdecken, die wir damit verknüpfen.

Man fetze, es werden zwei Objekte vorgeftellt, wovon das eine die Urfache, das andre die Wirkung fey; fo ift offenbar, dafs wir durch die blofse Betrachtung des einen, oder auch beider Objekte, niemals das Band entdecken werden, wodurch fie vereiniget find, oder dafs wir niemals mit Gewifsheit ausfagen können, dafs eine wirkliche Verknüpfung zwifchen ihnen fey. Durch Einen Fall können wir alfo unmöglich zu dem Begriffe der Urfache und Wirkung, der nothwendigen Verknüpfung, der Kraft, der Stärke, der Gewalt und der Wirkfamkeit gelangen. Sähen wir nie etwas anders, als befondere Verbindungen von gänzlich verfchiedenen Objekten, fo könnten wir niemals dergleichen Begriffe formiren.

Auf der andern Seite wollen wir einmal annehmen, wir bemerkten verfchiedene Fälle, in welchen diefelbigen Objekte allemal mit einander verbunden wären, fo würden wir unmittelbar auf eine wirkliche Verknüpfung unter ihnen fchliefsen, und anfangen, von dem einen auf das andre zu fchliefsen. Diefe Vielheit ähnlicher Fälle macht alfo das wahre Wefen der Kraft oder der Verknüpfung aus, und ift die Quelle, aus welcher ihr Begriff

griff entſpringt. Um alſo den Begriff der Kraft verſtehen zu lernen, müſſen wir dieſe Vielheit erwägen; und ich frage nun nicht mehr nach einer Auflöſung derjenigen Schwierigkeit, die uns ſo lange in Verwirrung geſetzt hat. Denn ich räſonnire ſo: Die Wiederholung vollkommen ähnlicher Fälle kann niemals allein einen Begriff erzeugen, der von dem, was in jedem einzelnen Falle angetroffen werden kann, verſchieden wäre. Dieſes iſt ſchon öfters bemerkt worden, und flieſst deutlich aus unſerm Fundamentalſatze, daſs alle Begriffe Kopieen unſrer Impreſſionen ſind. Wenn alſo der Begriff der Kraft ein neuer urſprünglicher Begriff iſt, der in keinem einzelnen Falle anzutreffen iſt, und welcher dennoch durch die Wiederholung mehrerer Fälle entſteht, ſo folgt, daſs die Wiederholung allein dieſe Wirkung nicht hat, ſondern daſs ſie irgend etwas Neues entdecken oder hervorbringen muſs, welches die Quelle dieſes Begriffs iſt. Brächte die Wiederholung nicht irgend etwas Neues hervor, ſo könnten unſre Begriffe durch ſie zwar vervielfältiget werden, aber ſie würden ſich nicht über dasjenige hinaus erweitern, was ſie bei der Beobachtung eines einzigen Falles ſind. Jede Erweiterung alſo (ſo wie der Begriff der Kraft oder der Verknüpfung) welche aus der Vielheit ähnlicher Fälle entſteht, muſs durch eine Wirkung dieſer Vielheit erzeugt ſeyn, und wird, ſobald man dieſe Wirkungen verſteht, eben dadurch auch verſtanden werden können.

nen. So bald wir alfo finden, dafs durch die Wiederholung irgend etwas Neues entdeckt oder hervorgebracht ift, fo wird es diefes feyn, worin wir den Urfprung der Kraft fuchen müffen, und wir haben alsdann nicht nöthig, uns nach einem neuen Objekte umzufehen.

Nun ift aber erftens gewifs, dafs die Wiederholung gleicher Objekte in gleichen Verhältniffen des Nach- und Nebeneinanderfeyns nichts Neues in einem von beiden entdeckt, weil wir weder einen Schlufs daraus ziehen, noch es zum Gegenftande unfrer demonftrativen oder wahrfcheinlichen Erkenntnifs machen können, wie fchon oben *) bewiefen ift. Ja gefetzt, wir könnten auch einen Schlufs daraus herleiten, fo würde es uns zu unfrer gegenwärtigen Sache nichts helfen; weil keine Art von Schlufs einen folchen neuen Begriff erzeugen kann, wie der Begriff der Kraft ift; denn wenn wir unfre Vernunft gebrauchen wollen, fo müffen wir vorhero fchon von denen Dingen, welche die Objekte unfrer Schlüffe werden follen, klare Begriffe haben. Der Begriff mufs immer eher da feyn, als das Urtheil; und wenn der eine dunkel ift, fo ift das andre ungewifs; wo der eine fehlt, da mufs auch das andre fehlen.

Zweitens ift es gewifs, das diefe Wiederholung ähnlicher Objekte in ähnlichen Lagen nichts Neues, weder in diefen Objekten, noch in irgend einem

*) Abfchn. 6.

einem äussern Körper hervorbringt. Denn man wird leicht einräumen, dass die verschiedenen Fälle, welche wir von der Verbindung ähnlicher Ursachen und Wirkungen haben, an und für sich ganz unabhängig sind, und dass die Mittheilung der Bewegung, welche ich in dem gegenwärtigen Augenblicke von dem Anstosse zweier Billardkugeln entstehen sehe, ganz und gar von einer andern verschieden ist, die ich vor einem Jahre von einem solchen Stosse entstehen sah; diese Stösse haben keinen Einfluss auf einander. Sie sind durch Zeit und Ort gänzlich von einander getrennt, und der eine hätte wirklich seyn und Bewegung mittheilen können, ohne dass der andre jemals zur Wirklichkeit gekommen wäre.

Es wird also gar nichts Neues in den Dingen durch ihre beständige Verbindung und durch die ununterbrochene Aehnlichkeit ihrer Verhältnisse des Neben- und Nacheinanderseyns entdeckt oder hervorgebracht. Dennoch sind die Begriffe der Nothwendigkeit der Kraft und der Wirksamkeit von dieser Aehnlichkeit entstanden. Diese Begriffe stellen also nichts vor, das den Objekten, welche beständig von einander begleitet sind, angehören sollte oder könnte. Dieses ist ein Argument, welches, wir mögen es von einer Seite prüfen, von welcher wir wollen, immer vollkommen unbeantwortlich befunden wird. Aehnliche Fälle sind und bleiben die erste Quelle unsers Begriffs von Kraft und Nothwendigkeit; und dennoch ist es zugleich auch wahr, dass

dafs fie durch ihre Aehnlichkeit weder auf einander, noch auf ein Objekt aufser fich Einflufs haben. Wir müffen alfo den nähern Urfprung diefes Begriffs auf einer andern Seite fuchen.

Obgleich die verfchiedenen ähnlichen Fälle, welche den Begriff der Kraft in uns erwecken, keinen Einflufs auf einander haben, und nie eine neue Eigenfchaft in dem Objekte hervorbringen können, welche das Mufter diefes Begriffs wäre, fo bringt doch die Bemerkung diefer Aehnlichkeit eine neue Impreffion in dem Subjekte oder im Gemüthe hervor, welche ihr wahres Mufter ift. Denn nachdem wir die Aehnlichkeit in einer hinlänglichen Anzahl von Beifpielen bemerkt haben, fühlen wir unmittelbar eine Beftimmung des Gemüths, von einem Objckte zu demjenigen überzugehen, was es gewöhnlich begleitet, und es wegen diefem Verhältniffe in einem ftärkern Lichte zu betrachten. Diefe Beftimmung ift die einzige Wirkung der Aehnlichkeit: und fie mufs alfo auch mit der Kraft und der Wirkfamkeit, deren Begriff von der Aehnlichkeit abgeleitet ift, einerlei feyn. Die verfchiedenen Beifpiele einer ähnlichen Begleitung führen uns auf den Begriff der Kraft und Nothwendigkeit. Diefe Fälle find an fich von einander ganz verfchieden, und ihre Vereinigung ift blos im Gemüthe, welches fie bemerkt, und ihre Begriffe im Bewufstfeyn zufammenftellt. Die Nothwendigkeit ift alfo die Wirkung diefer Bemerkung, und ift nichts, als eine innerliche Impreffion des Gemüths,

oder

oder eine Bestimmung, unsre Gedanken von dem einen Objekte auf das andre zu bringen. Ohne die Sache aus diesem Lichte zu betrachten, können wir niemals zu dem entferntesten Begriffe davon gelangen, und könnten ihn weder äussern noch innern Objekten, weder Geistern noch Körpern, weder Ursachen noch Wirkungen zuschreiben.

Die nothwendige Verknüpfung zwischen Ursachen und Wirkungen ist der Grund unsres Schlusses von der einen auf die andre. Der Grund dieser Schlussart aber ist der Uebergang, der von der angewöhnten Vereinigung entsteht. Diese sind also dieselben.

Der Begriff der Nothwendigkeit entsteht von irgend einer Impression. Nun giebt es keine Impression der Sinne, wodurch dieser Begriff entstehen könnte. Er muss also von einer innern Impression oder von einer Impression der Reflexion herkommen. Nun giebt es keine innerliche Impression, die einigen Bezug auf die gegenwärtige Sache hätte, als diejenige Neigung, welche die Gewohnheit hervorbringt, von einem Dinge zu dem Begriffe desjenigen Dinges zu gehen, was jenes gewöhnlich begleitet. Dies ist also das Wesen der Nothwendigkeit. Also überhaupt, Nothwendigkeit ist Etwas, das blos in dem Subjekte, gar nicht in den Dingen oder Objekten existirt; und es ist uns auch gar nicht möglich, uns nur den entferntesten Begriff davon zu machen, wenn wir sie als eine Eigenschaft in den Körpern ansehen. Wir haben also entweder

gar

gar keinen Begriff von Nothwendigkeit, oder ſie iſt nichts, als die Beſtimmung der Gedanken von Urſachen zu Wirkungen, und von Wirkungen zu Urſachen, nach ihrer durch Erfahrung erlernten Vereinigung überzugehen.

So wie die Nothwendigkeit, welche macht, daſs zweimal zwei vier iſt, oder drei Winkel eines Triangels zwei rechten Winkeln gleich ſind, blos in der Handlung des Verſtandes liegt, wodurch wir dieſe Begriffe betrachten und vergleichen; eben ſo liegt die Nothwendigkeit oder Kraft, welche Urſachen und Wirkungen verknüpft, in der Beſtimmung des Gemüths, von dem einen zum andern zu gehen. Die Wirkſamkeit oder Kraft der Urſachen iſt weder in den Urſachen ſelbſt, noch in der Gottheit, noch in der Konkurrenz dieſer beiden Principien zu ſuchen; ſondern gehört allein der Seele zu, welche die Vereinigung zweier oder mehrerer Objekte in allen vergangenen Fällen betrachtet. In dem Subjekte allein liegt alſo die reale Kraft der Urſachen nebſt ihrer Verknüpfung und Nothwendigkeit.

Ich vermuthe, daſs die gegenwärtige Behauptung unter allen Paradoxen, die ich bisher vorgetragen habe, und in dem Folgenden dieſer Abhandlung noch vortragen werde, das ſtärkſte iſt, und daſs ich alſo allein kraft eines feſten und unerſchütterlichen Beweiſes hoffen kann, der Behauptung Eingang zu verſchaffen, und die veralterten Vorurtheile des Menſchengeſchlechts zu beſiegen. Wie

oft

oft mufsten wir uns nicht vorher, ehe wir noch mit dieser Theorie ganz bekannt waren, wiederholen, dafs die blofse Anschauung zweier Objekte oder Handlungen, wenn sie gleich im Verhältnisse stehen, uns niemals einen Begriff von Kraft, oder der Verknüpfung, die unter ihnen ist, geben können: dafs dieser Begriff aus der Wiederholung ihrer Vereinigung entsteht; dafs die Wiederholung in den Objekten weder etwas Neues entdeckt, noch verursacht; sondern dafs sie blos auf das Gemüth den Einflufs hat, dafs es sich an einen bestimmten Uebergang gewöhnt; dafs dieser auf Gewohnheit sich gründende Uebergang also mit der Kraft und Nothwendigkeit einerlei ist, und dafs Letzteres also Eigenschaften von Vorstellungen, nicht von Dingen selbst, sind, und dafs sie innerlich von der Seele gefühlt, aber nicht äufserlich in den Körpern wahrgenommen werden? Alles Aufserordentliche wird gewöhnlich von Erstaunen begleitet; und dieses Erstaunen verwandelt sich unmittelbar entweder in den höchsten Grad der Achtung oder der Verachtung, je nachdem wir den Gegenstand billigen oder misbilligen. Ob mir nun gleich die vorhergehende Schlufsfolge die kürzeste und bündigste von der Welt zu seyn scheint, so fürchte ich doch, dafs die Neigung bei den mehresten Lesern die Oberhand behalten und ihnen ein Vorurtheil gegen diese Theorie beibringen werde.

Von dieser mir nachtheiligen Neigung läfst sich recht gut ein Grund angeben. Man weifs, nach

einer gemeinen Bemerkung, daſs das Gemüth einen groſsen Hang hat, ſich mit äuſserlichen Objekten zu beſchäftigen, und mit ihnen die innerlichen Impreſſionen zu verknüpfen, welche ſie veranlaſſen, und welche zu gleicher Zeit mit erſcheinen, da dieſe Objekte ſich den Sinnen entdecken. So wie gewiſſe ſichtbare Objekte allemal von gewiſſen Gerüchen oder Tönen begleitet werden, ſo bilden wir uns natürlicherweiſe eine Verbindung zwiſchen den Gegenſtänden und Beſchaffenheiten ein, obgleich die Beſchaffenheiten von ſolcher Natur ſind, daſs ſie keine ſolche Verbindung zulaſſen, und im Grunde nirgends exiſtiren. Doch hiervon mehr in der Folge *). Unterdeſſen iſt es genug, zu bemerken, daſs derſelbige Hang der Grund iſt, warum wir glauben, daſs die Nothwendigkeit und die Kraft in den Objekten, welche wir betrachten, liegen müſſe, und nicht in dem Gemüthe, welches die Objekte betrachtet; demohngeachtet iſt es uns doch gar nicht möglich, nur den entfernteſten Begriff von dieſer Qualität zu formiren, wenn ſie nicht für eine Beſtimmung des Gemüths genommen wird, von dem Begriffe eines Objekts zu dem Begriffe desjenigen überzugehen, was jenes Ding gewöhnlich begleitet.

Aber ob dieſes gleich die einzige vernünftige Rechtfertigung der Nothwendigkeit iſt, ſo iſt doch der entgegengeſetzte Begriff durch die obenerwähnten Grundſätze dem Gemüthe ſo eingeprägt, daſs ich

*) Th. 4. Abſchn. 5.

ich nicht zweifle, dafs man meine Meinung für ausfchweifend und lächerlich anfehen wird. Wie! wird man fagen, die Wirkfamkeit der Urfachen follte in der Beftimmung des Gemüths liegen! Als ob die Urfachen nicht ganz unabhängig von der Seele wirkten, und ihre Operation fortfetzen würden, wenn auch gar kein Gemüth exiftirte, um fie zu betrachten, oder fie durch Vernunft zu erkennen. Das Denken mag wol von Urfachen in Anfehung feiner Operation abhängen, aber nicht die Urfachen von dem Denken. Denn das hiefse ja die Ordnung der Natur umkehren, und dem die zweite Stelle geben, welchem in der Wirklichkeit die erfte gehört. Jeder Wirkung entfpricht eine proportionirliche Kraft: und diefe Kraft mufs ihren Sitz in dem Körper haben, welcher wirkt. Benehmen wir der einen Urfache die Kraft, fo müffen wir fie einer andern beilegen: Aber fie allen Urfachen zu nehmen, und fie einem Wefen beizulegen, das mit der Urfache oder Wirkung in gar keiner Beziehung fteht, als nur dadurch, dafs es fie wahrnimmt, ift eine erfchreckliche Ungereimtheit, und widerfpricht den allergewiffeften Grundfätzen der menfchlichen Vernunft.

Auf alle diefe Einwürfe kann ich nichts weiter antworten, als dafs der gegenwärtige Fall gerade fo ift, als wenn ein Blinder behaupten wollte, er fände eine grofse Menge Ungereimtheiten in der Vorausfetzung, dafs die Scharlachfarbe mit dem Schalle einer Trompete nicht einerlei, und das

Licht

Licht nicht daffelbe wäre, als Solidität. Wenn wir wirklich keinen Begriff von einer Kraft oder Wirkfamkeit in einem Dinge oder von einer realen Verknüpfung zwifchen Urfachen und Wirkungen hätten, fo würde es wenig Nutzen haben, zu beweifen, dafs zu allen Wirkungen nothwendigerweife eine Wirkfamkeit erfordert würde. Denn wenn wir fo fagen, fo verftehen wir felbft nicht, was wir haben wollen, fondern verwirren unwiffenderweife Begriffe, die gänzlich von einander verfchieden find. Ich bin in der That bereit, zuzugeben, dafs verfchiedene Eigenfchaften fo wohl in den materiellen, als immateriellen Dingen angetroffen werden mögen, mit denen wir ganz und gar unbekannt find; und wenn es uns gefällig ift, diefe Kraft und Wirkfamkeit zu nennen, fo wird nur die Welt wenig Nutzen davon haben. Aber wenn wir diefen Ausdrücken, anftatt jene unbekannten Eigenfchaften mit denfelben zu bezeichnen, eine Bedeutung von Etwas geben, wovon wir einen klaren Begriff haben, und welches fich mit den Dingen, worauf wir fie anwenden, gar nicht verträgt, fo müffen fich Dunkelheit und Irrthum einfchleichen, und wir werden durch eine falfche Philofophie auf Abwege geführt. Diefes ift aber der Fall, wenn wir die Beftimmung des Denkens auf Dinge übertragen, die von uns verfchieden find, und eine reale intelligible Verknüpfung unter ihnen annehmen; da diefe eine Befchaffenheit ift, die allein dem Gemüthe zugehören kann, welches fie betrachtet.

Was

Was das anbetrift, da man fagt, dafs die Wirkungen der Natur von unfern Gedanken und Schlüffen unabhängig find, fo gebe ich diefes zu; und habe nach diefem Grundfatze felbft bemerkt, dafs die Objekte unter einander die Verhältniffe des Neben- und Nacheinanderfeyns möglich machen; dafs man an ähnlichen Objekten in verfchiedenen Fällen ähnliche Verhältniffe bemerken kann; und dafs alles diefes von dem Gemüthe unabhängig ift, und vor den Wirkungen des Verftandes vorhergeht. Aber wenn wir nun noch weiter gehen, und diefen Objekten auch eine Kraft oder nothwendige Verknüpfung zufchreiben; fo ift diefes Etwas, welches wir auf keine Art an ihnen bemerken können, fondern wir müffen den Begriff davon allein von dem abziehen, was wir innerlich fühlen, wenn wir fie betrachten. Und diefer Behauptung bin ich fo gewifs, dafs ich bereit bin, meine gegenwärtige Schlufsfolge in einen einzelnen Fall zu verwandeln, vermittelft einer Subtilität, welche zu begreifen nicht fchwer feyn wird.

Wenn uns ein Ding vorgeftellt wird, fo erhält unfre Seele unmittelbar auch einen Begriff von dem andern Dinge, das jenes nach der Erfahrung gewöhnlich begleitet; und diefe Beftimmung des Gemüths bringt die nothwendige Verknüpfung diefer Objekte hervor. Aber wenn wir den Gefichtspunkt ändern, und gehen von den Objekten zu den Vorftellungen; fo wird in diefem Falle die Impreffion als die Urfache und der lebhafte Begriff als die Wir-

Wirkung betrachtet; und ihre nothwendige Verknüpfung ift jene neue Beftimmung, nach welcher wir fühlen, dafs das Gemüth von dem Begriffe des einen Dinges zu dem Begriffe des andern übergeht. Das vereinigende Princip unfrer innerlichen Vorftellungen ift eben fo unverftändlich, als dasjenige, welches die äufsern Objekte vereinigt, und es ift uns auf keine andre Art, als durch Erfahrung bekannt. Die Natur und die Wirkungen der Erfahrung find aber fchon hinreichend erörtert und geprüft. Sie verfchafft uns nie eine Einficht in die innere Struktur oder in die wirkenden Principien der Dinge, fondern gewöhnt das Gemüth blos, von dem einen Gegenftande zum andern überzugehen.

Nun ift es Zeit, alle die verfchiedenen Theile diefer Schlufsreihe zu fammlen, fie unter einander zu verbinden, und dadurch eine beftimmte und genaue Erklärung des Verhältniffes der Urfache und Wirkung zu geben, als welches der Inhalt gegenwärtiger Unterfuchung ift. Wäre es möglich gewefen, eine andre Methode zu befolgen, fo würde diefe Ordnung nicht zu entfchuldigen gewefen feyn, nach der wir erft unfre Schlufsfolge von diefem Verhältniffe prüfen, ehe wir das Verhältnifs felbft erklärt haben. Allein da die Natur des Verhältniffes fo fehr von dem Verhältniffe in der Schlufsfolge felbft abhängt, fo waren wir verbunden, eine, dem Anfcheine nach, verkehrte Methode zu befolgen, und Ausdrücke zu gebrauchen, die wir noch nicht im Stande waren, genau zu definiren,

 oder

oder ihre Bedeutung zu bestimmen. Nunmehro wollen wir diesen Fehler dadurch wieder gut machen, daſs wir eine genaue Definition der Ursache und Wirkung geben.

Man kann von diesem Verhältnisse zwei Definitionen geben, welche sich nur dadurch unterscheiden, daſs sie ein und dasselbige Ding von verschiedenen Seiten darstellen, und es uns entweder als ein philosophisches, oder als ein natürliches Verhältniſs betrachten lassen; entweder als eine Vergleichung zweier Begriffe, oder als eine Vergesellschaftung zwischen denselben. Wir können also eine Ursache definiren als: „Ein Ding, „das vor und neben einem andern ist, und wo„durch alle Dinge, die dem erstern ähnlich sind, „in gleiche Verhältnisse des Vor- und Nebenein„andersеyns mit solchen Dingen gesetzt werden, „die den letztern ähnlich sind.„ Sollte man diese Definition für mangelhaft halten, weil sie von Objekten hergenommen ist, die zu der Ursache gar nicht gehören, so kann man folgende andre Definition an ihre Stelle setzen, nämlich: „Eine Ursache „ist ein Ding, das vor und neben einem andern „ist (in Zeit und Raum an dasselbe grenzt) und das „mit dem andern dermaſsen vereiniget ist, daſs der „Begriff des einen das Gemüth bestimmt, den Be„griff des andern zu denken, und daſs die Impres„sion des einen einen lebhaftern Begriff des andern „hervorbringt.„ Sollte man diese Definition wiederum aus eben dem Grunde verwerfen, so kenne ich

ich kein andres Mittel, als, dafs diejenigen, welche fo delikat find, ftatt diefer eine beffere geben. Ich für meinen Theil mufs mein Unvermögen dazu geftehen. Wenn ich mit der gröfsten Genauigkeit folche Objekte prüfe, welche gewöhnlich Urfachen und Wirkungen genennt werden, fo finde ich, bei Erwägung eines einzelnen Falles, dafs das eine Objekt vor dem andern vorhergeht und neben ihm ift, oder dafs es in Raum und Zeit an das andre grenzt, und wenn ich meinen Blick erweitere, um mehrere Fälle zu betrachten, fo finde ich nur, dafs ähnliche Objekte auch immer in ähnlichen Verhältniffen des Nach- und Nebeneinanderfeyns ftehen. Und wiederum, wenn ich den Einflufs diefer beftändigen Angrenzung erwäge, fo werde ich gewahr, dafs ein folches Verhältnifs nie anders ein Objekt der Vernunfterkenntnifs feyn und nie anders auf das Gemüth wirken kann, als vermittelft der Gewohnheit, welche die Einbildungskraft beftimmt, von dem Begriffe des einen Objekts zu dem Begriffe desjenigen zu gehen, was jenes gewöhnlich begleitet, und von der Impreffion des einen zu dem lebhaftern Begriffe des andern. So ungewöhnlich diefe Meinungen auch fcheinen mögen, fo halte ich es doch für ganz fruchtlos, mich noch mit einer weitern Unterfuchung oder mit weiterm Nachdenken über diefe Materie zu beunruhigen, fondern ich werde mich nur auf fie als auf ausgemachte Grundfätze ftützen.

Ich finde nur noch nöthig, bevor ich diefe Materie verlaffe, einige Korollaria daraus zu ziehen, wodurch fich einige Vorurtheile und gewöhnliche Irrthümer, die fehr oft in der Philofophie geherrfcht haben, widerlegen laffen. Erftlich können wir aus dem Vorhergehenden lernen, dafs alle Urfachen einartig find, und dafs z. E. kein Grund zu dem Unterfchiede da ift, den man zuweilen macht, zwifchen einer wirkenden Urfache und einer Urfache fine qua non; oder zwifchen wirkenden, formellen und materiellen Urfachen, imgleichen den Muftern und Endurfachen. Denn da unfer Begriff der Wirkfamkeit von der beftändigen Verbindung zweier Objekte entftanden ift, fo ift da, wo man diefes bemerkt, allemal eine wirkende Urfache; und wo diefe Verbindung nicht ift, da kann überhaupt gar keine Urfache irgend einer Art ftatt finden. Um deffelben Grundes willen müffen wir auch den Unterfchied zwifchen Urfache und Gelegenheit verwerfen, wenn man diefen Ausdrücken eine wefentlich von einander verfchiedene Bedeutung zufchreibt. Wenn eine beftändige Verbindung mit in dem enthalten ift, was wir Gelegenheit nennen, fo ift es eine reelle Urfache. Wenn diefes nicht ift, fo ift es überall kein Verhältnifs, und kann weder einen Beweis, noch fonft eine Schlufsfolge erzeugen.

Zweitens bringt uns derfelbige Gang des Räfonnements zu dem Schluffe, dafs es nur Eine Art der Nothwendigkeit giebt, fo wie man

nur

nur Eine Art der Urfachen hat, und dafs alfo der gewöhnliche Unterfchied der moralifchen und phyfifchen Nothwendigkeit in der Natur keinen Grund hat. Diefes erhellet deutlich aus der vorhergehenden Erklärung der Nothwendigkeit. Die beftändige Verbindung der Objekte nebft der Beftimmung des Gemüths macht die phyfifche Nothwendigkeit aus; und die Abwefenheit der phyfifchen Nothwendigkeit ift der Zufall. Da nun die Objekte allemal entweder verbunden feyn müffen, oder nicht, und da das Gemüth allemal entweder beftimmt feyn mufs, von einem Objekte zum andern zu gehen, oder nicht, fo ift es unmöglich, noch ein Mittelding zwifchen dem Zufalle und der abfoluten Nothwendigkeit zuzulaffen. Die Schwächung diefer Verbindung oder diefer Beftimmung ändert die Natur der Nothwendigkeit nicht; denn es giebt auch in der Wirkfamkeit der Körper verfchiedene Grade der Beftändigkeit und Stärke, ohne dafs dadurch eine verfchiedene Art diefes Verhältniffes hervorgebracht würde.

Der Unterfchied, den wir oft zwifchen Kraft und Aeufserung der Kraft machen, ift ebenfalls grundlos.

Drittens werden wir nun vollkommen im Stande feyn, alle den Widerftreit zu bekämpfen, welchen gegen das vorhergehende Syftem zu unterhalten, fo natürlich ift, da wir uns bemüheten, vermittelft deffelben zu beweifen, dafs die Nothwendigkeit einer Urfache zu jedem Anfange eines wirk-

wirklichen Seyns nicht auf Beweiſen, weder auf Demonſtrationen, noch auf Anſchauungen beruhen könne. Dieſe Meinung wird nun nach den vorhergehenden Erklärungen nicht mehr befremdend ſcheinen. Wenn wir eine Urſache ſo definiren, daſs ſie ein Ding ſey, das an ein anderes in dem Raume und in der Zeit grenzt, und wo alle Objekte, die dem erſtern ähnlich ſind, in ein gleiches Verhältniſs der Priorität und Kontiguität gegen ſolche Objekte geſetzt ſind, die den letztern ähnlich ſind; ſo können wir leicht begreifen, daſs es keine abſolute und metaphyſiſche Nothwendigkeit ſey, daſs jeder Anfang der Wirklichkeit ſolch ein Ding mit ſich führen müſſe. Definiren wir eine Urſache als ein Objekt, das vor einem andern vorhergeht und an daſſelbe grenzt, und das mit ihm ſo in der Einbildung vereiniget iſt, daſs der Begriff des einen das Gemüth beſtimmt, den Begriff des andern zu denken, und daſs die Impreſſion des einen einen lebhaftern Begriff des andern hervorbringt; ſo werden wir noch weniger Schwierigkeit finden, dieſer Meinung beizuſtimmen. Ein ſolcher Einfluſs auf das Gemüth iſt an ſich ſelbſt vollkommen auſserordentlich und unbegreiflich; und wir können von ſeiner Realität durch nichts, als durch Erfahrung und Beobacntung gewiſs werden.

Endlich

Endlich füge ich noch als ein viertes Korollarium hinzu, dafs wir niemals einen Grund haben können, zu glauben, dafs ein Ding wirklich fey, wovon wir keinen Begriff formiren können. Denn da alle unfre Schlüffe in Anfehung der Wirklichkeit auf dem Verhältniffe der urfachlichen Verknüpfung beruhen, und da alle unfre Schlüffe in Anfehung der urfachlichen Verknüpfung von der durch Erfahrung erkannten Verbindung der Objekte herkommen, und nicht von Schlüffen oder vom Nachdenken, fo mufs uns dieselbige Erfahrung auch einen Begriff von diefen Objekten geben, und mufs alles Geheimnifsvolle von unfern Schlüffen entfernen. Diefes ift fo einleuchtend, dafs es kaum unfre Aufmerkfamkeit verdienen würde, wenn wir nicht dadurch gewiffen Einwürfen diefer Art, welche gegen die folgenden Behauptungen über Materie und Subftanz entftehen möchten, begegnen wollten. Ich brauche nicht erft zu bemerken, dafs eine vollkommne Erkenntnifs des Objekts nicht nöthig ift, fondern nur eine Erkenntnifs folcher Eigenfchaften deffelben, von deren Wirklichkeit wir überzeugt find.

Funf-

Funfzehnter Abſchnitt.

Regeln, nach welchen wir über Urſachen und Wirkungen urtheilen.

Nach der vorhergehenden Theorie giebt es keine Objekte, von denen wir bei ihrer bloſsen Anſchauung, ohne die Erfahrung zu befragen, beſtimmen könnten, daſs ſie die Urſachen von gewiſſen andern Dingen wären; und wiederum keine, von denen man mit Gewiſsheit beſtimmen könnte, daſs ſie nicht die Urſachen gewiſſer Dinge wären. Schöpfung, Vernichtung, Bewegung, Vernunft, Wille; alle dieſe Dinge können ohne Widerſpruch noch von etwas Anderm herkommen, oder ein andres Ding, das wir uns einbilden können, zur Urſache haben. Dieſes wird auch nach Vergleichung der oben gerechtfertigten Grundſätze nicht befremdend ſcheinen, nach denen wir feſtſetzten, daſs die beſtändige Verbindung der Objekte ihre urſachliche Verknüpfung beſtimmt und *) daſs, eigentlich zu reden, nichts einander widerſtreitet, als Exiſtenz und Non-Exiſtenz oder Daſeyn und Nicht-Daſeyn. Wenn ſich nun Dinge nicht widerſtreiten, ſo iſt kein Hinderniſs einer

*) Th. 1. Abſchn. 5.

einer beftändigen Verbindung da, wovon das Verhältnifs der Urfache und Wirkung ganz und gar abhängt.

Da es alfo bei allen Objekten möglich ift, dafs fie Urfachen oder Wirkungen von einander werden können, fo wird es nützlich feyn, einige allgemeine Regeln feftzufetzen, nach welchen wir erkennen können, wenn fie es wirklich find. Alfo

1. Urfache und Wirkung müffen in Raum und Zeit an einander grenzen.

2. Die Urfache mufs eher feyn, als die Wirkung.

3. Es mufs eine beftändige Vereinigung zwifchen der Urfache und der Wirkung feyn. Diefe Eigenfchaft ift es, welche hauptfächlich das Verhältnifs beftimmt.

4. Diefelbige Urfache bringt auch immer diefelbige Wirkung hervor, und diefelbige Wirkung kann nie anders, als von derfelbigen Urfache entftehen. Diefes Princip beruhet auf der Erfahrung, und ift die Quelle der mehreften unfrer vernünftigen Erkenntniffe. Denn wenn wir durch eine deutliche und offenbare Erfahrung die Urfachen und Wirkungen einer Erfcheinung entdeckt haben, fo dehnen wir unfre Bemerkung fogleich unmittelbar auf jede Erfcheinung diefer Art aus, ohne auf die beftändige Wiederholung zu warten, durch welche zuerft der Begriff diefes Verhältniffes entftanden ift.

5. Noch

5. Noch ist ein andrer Grundsatz, welcher an dem vorigen hängt, nämlich, dafs, wenn verschiedene Dinge dieselbige Wirkung haben, dieses vermittelst einer gewissen Eigenschaft geschehen müsse, die ihnen gemein seyn mufs. Denn da gleiche Wirkungen gleiche Ursachen erfordern, so müssen wir die ursachliche Verknüpfung allemal demjenigen Umstande zuschreiben, worin wir eine Aehnlichkeit entdecken.

6. Das folgende Princip beruhet auf demselben Grunde.

Der Unterschied der Wirkungen zweier ähnlichen Dinge mufs von demjenigen Theile herkommen, worinnen sie unterschieden sind. Denn weil ähnliche Ursachen allemal ähnliche Wirkungen hervorbringen, so müssen wir schliefsen, wenn wir unsre Erwartung in irgend einem Falle getäuscht finden, dafs diese Unregelmäfsigkeit von einer Verschiedenheit in den Ursachen herrühre.

7. Wenn ein Ding ab- oder zunimmt, mit der Ab- oder Zunahme seiner Ursache, so mufs es als eine zusammengesetzte Wirkung betrachtet werden, welche von den verschiedenen Theilen der Ursache herrührt. Man kann voraussetzen, dafs die Abwesenheit oder Gegenwart des einen Theils der Ursache auch allemal von der Abwesenheit oder Gegenwart eines proportionirlichen Theils der Wirkung begleitet ist. Diese beständige Verbindung beweiset hinlänglich, dafs der eine Theil die Ursache des andern ist. Jedoch müssen wir uns wohl

in

in Acht nehmen, einen folchen Schlufs nicht aus wenigen Erfahrungen zu ziehen. Ein gewiffer Grad Wärme giebt Vergnügen; wenn man diefen Grad vermindert, fo vermindert fich auch das Vergnügen; aber es folgt nicht, dafs, wenn man fie bis über einen gewiffen Grad vermehrt, fich die angenehme Empfindung gleicherweife vermehren werde; denn wir finden, dafs fie in Unluft ausartet.

8. Die achte und letzte Regel, welche ich erwähnen will, ift, dafs ein Ding, welches eine Zeitlang bei feiner vollkommnen Exiftenz ohne Wirkung ift, nicht die einzige Urfache diefer Wirkung ift, fondern dafs es noch den Beiftand andrer Principien bedarf, welche feinen Einflufs und feine Wirkfamkeit befördern müffen. Denn da gleiche Wirkungen nothwendigerweife aus gleichen Urfachen folgen, und in Zeit und Raum an einander grenzen, fo mufs eine kurze Scheidung derfelben fogleich zeigen, dafs diefe Urfachen nicht mehr vollftändig find.

Diefes ift nun die ganze **Logik**, die ich als brauchbar in meinen Schlüffen anzuwenden gedenke; und vielleicht war auch felbft diefe nicht einmal fo nothwendig, fondern hätte leicht von den natürlichen Principien unfres Verftandes können vertreten werden. Unfre Meifter der Schulen und Lehrer der Logik zeigen keine folche Erhabenheit über die gewöhnlichen Menfchen in ihrer Vernunft und in ihrer Gefchicklichkeit, dafs fie uns dadurch eine Neigung beibringen follten, ihnen in dem Stu-

dio eines langen Syſtems von Regeln und Vorſchriften nachzuahmen, um dadurch unſre Urtheilskraft zu regieren. Alle Regeln dieſer Art ſind leicht zu erfinden, aber auſserordentlich ſchwer in der Anwendung; und ſelbſt die Erfahrungsphiloſophie, welche doch die natürlichſte und einfachſte zu ſeyn ſcheint, erfordert die gröſste Stärke des menſchlichen Urtheilsvermögens. Da iſt keine Erſcheinung in der Natur, die nicht zuſammengeſetzt, und von ſo mancherlei verſchiedenen Umſtänden modificirt wäre, ſo daſs wir, um zu einem entſcheidenden Punkte zu gelangen, alles ſorgfältig abſondern müſſen, was überflüſſig iſt, und daſs wir durch immer neue Verſuche erforſchen müſſen, ob jeder Umſtand des erſten Verſuchs auch weſentlich dazu gehört. Dieſe neuen Verſuche müſſen dann wieder auf gleiche Art geprüft werden; ſo daſs die anhaltendſte Standhaftigkeit dazu gehört, um bei unſerm Unterſuchen beharrlich zu bleiben, und der gröſste Scharfſinn, um den rechten Weg unter den ſo mannichfaltigen, die ſich uns anbieten, zu wählen. Wenn dieſes nun der Fall in der Phyſik iſt, wie vielmehr wird er es nicht in der Pſychologie ſeyn, wo die Verwickelung der Umſtände weit gröſser iſt, und wo diejenigen Vorſtellungen und Geſinnungen, welche zu einer Handlung des Gemüths weſentlich gehören, ſo eingehüllt und ſo dunkel ſind, daſs ſie ſich oft der allerſchärfſten Aufmerkſamkeit entziehen, und nicht nur ihren Urſachen nach unerklärbar, ſondern ſelbſt ihrer Exiſtenz nach unbekannt ſind?

ſind? Ich beſorge eher, daſs der kleine Fortſchritt, den ich durch meine Unterſuchungen mache, dieſer Bemerkung mehr das Anſehen einer Vertheidigung meiner ſelbſt, als einer Groſsſprecherei geben wird.

Wenn mich irgend etwas über dieſen Punkt beruhigen kann, ſo iſt es das, daſs ich mich bemühe, die Sphäre meiner Erfahrungen, ſo viel nur immer möglich, zu erweitern; um deswillen wird man nicht glauben, daſs es auſser meinem Wege liege, wenn ich hier das vernünftige Erkenntniſsvermögen der Thiere eben ſo wohl unterſuche, als das der menſchlichen Geſchöpfe.

Sechzehnter Abſchnitt.

Von der Vernunft der Thiere.

Die nächſte Thorheit nach der, daſs man eine evidente Wahrheit ableugnet, iſt, daſs man ſich zu viel Mühe giebt, ſie zu vertheidigen; und mir ſcheint keine Wahrheit einleuchtender zu ſeyn, als daſs die Thiere mit einem Denkvermögen und mit Vernunft eben ſo gut verſehen ſind, als die Menſchen. Die Beweiſe liegen in dieſem Falle ſo deutlich vor unſern Augen, daſs ſie ſelbſt der Dümmſte und Unwiſſendſte nicht überſehen kann.

Alle unſre Schlüſſe über Thatſachen gründen ſich auf eine gewiſſe Art von Analogie, welche uns beſtimmt, von einer Urſache dieſelbigen Erfolge

zu erwarten, die wir von ähnlichen Ursachen schon vorher erfahren haben. Sind die Ursachen völlig einerlei, so ist die Analogie vollkommen, und man hält die daraus gezogene Folgerung für gewiss und unstreitig. Denn kein Mensch hegt den geringsten Zweifel, dass ein Stück Eisen, das er sieht, ebenfalls Schwere und Festigkeit haben werde, so wie er es in allen übrigen Fällen bemerkt hat. Sind aber die Dinge sich weniger ähnlich; so ist auch die Analogie weniger vollkommen, und der Schluss ist weniger zuverlässig; wiewol er noch immer einige Kraft hat, nach Proportion des Grades der Gleichartigkeit und Aehnlichkeit. Nach dieser Art zu schliessen werden die anatomischen Beobachtungen, die an einem Thiere gemacht werden, auf alle Thiere ausgedehnt; und es ist gewiss, dass, wenn zum Beispiel deutlich bewiesen ist, dass der Umlauf des Bluts in einem Thiere, als im Frosche oder Fische, wirklich sey, daraus eine starke Vermuthung entsteht, dass er in allen seyn werde. Diese analogischen Beobachtungen kann man nun noch weiter treiben, und auch auf die Materie anwenden, wovon wir gegenwärtig handeln; und eine Theorie, wodurch wir die Wirkungen des Verstandes, oder den Ursprung und den Zusammenhang der Gemüthsbewegungen in dem Menschen erklären, wird um so mehr Beifall verdienen, wenn wir finden, dass vermittelst derselbigen Theorie auch alle Erscheinungen in allen andern Thieren erklärt werden können.

Wir ſind uns bewuſst, daſs wir bei Erwählung gewiſſer Mittel zu gewiſſen Zwecken, durch Vernunft und Abſicht geleitet werden, und daſs wir nicht ohne es zu wiſſen und blos zufällig ſolche Handlungen begehen, die zur Erhaltung unſrer ſelbſt, zur Erreichung der Luſt und zur Vermeidung der Unluſt dienen. Wenn wir daher in Millionen Fällen andre Kreaturen ähnliche Handlungen thun, und ſie ſich nach ähnlichen Endzwecken beſtimmen ſehen, ſo zwingen uns alle Principien der vernünftigen Erkenntniſs der Wahrſcheinlichkeit mit unwiderſtehlicher Gewalt, auch das wirkliche Daſeyn einer ähnlichen Urſache zu glauben. Es iſt nach meiner Meinung völlig unnöthig, dieſen Beweis durch Aufzählung beſonderer Fälle zu erläutern. Die geringſte Aufmerkſamkeit verſchafft uns deren mehr, als wir brauchen. Die Aehnlichkeit zwiſchen den Handlungen der Thiere und der Menſchen iſt in dieſer Rückſicht ſo groſs, daſs wir nur die nächſte Handlung des erſten Thiers, das uns einfällt, vornehmen dürfen, um eine unleugbare und ſichere Beſtätigung der gegenwärtigen Theorie zu finden.

Dieſe Theorie iſt auch eben ſo nützlich, als leicht, und verſchafft uns eine Art von Probierſtein, wodurch wir jedes Syſtem in dieſer Art der Philoſophie prüfen können. Wir ſchlieſsen von der Aehnlichkeit der äuſserlichen Handlungen der Thiere mit unſern eignen, daſs ihre innerlichen ebenfalls den unſrigen ähnlich ſeyn werden; und

wenn

wenn wir daffelbige Princip des Schliefsens einen Schritt weiterhin anwenden, fo werden wir fchliefsen, dafs, weil unfre innerlichen Handlungen fich ähnlich find, auch die Urfachen, von welchen fie herkommen, einander ähnlich feyn müffen. Wenn wir alfo eine Hypothefe für gefchickt halten, eine Gemüthshandlung zu erklären, die Menfchen und Thieren gemein ift, fo müffen wir diefelbe Hypothefe bei beiden gelten laffen; und fo wie jede wahre Hypothefe diefe Probe aushalten mufs, fo getraue ich mir zu behaupten, dafs keine falfche je im Stande feyn wird, fie zu beftehen. Der gemeine Fehler derer Syfteme, welche die Philofophen gebraucht haben, um von den Handlungen des Gemüths Rechenfchaft zu geben, ift, dafs fie bei dem Denken folche Subtilitäten und Feinheiten annehmen, dafs die Möglichkeit davon nicht nur die Fähigkeit der blofsen Thiere, fondern auch felbft der Kinder und des gemeinen Volks in unferm eignen Gefchlechte weit überfchreitet; welche doch derfelben Bewegungen und derfelben Gemüthsveränderungen fähig find, als Perfonen von dem vollkommenften Geifte und dem ausgebildetften Verftande. Dergleichen Subtilitäten find ein klarer Beweis von der Falfchheit eines Syftems, fo wie umgekehrt die Simplicität und Leichtigkeit ein Beweis für die Wahrheit einer Theorie find.

Laffet uns alfo unfer gegenwärtiges Syftem über die Natur des Verftandes diefer entfcheidenden Probe unterwerfen, und lafst uns fehen, ob es

uns für die Erkenntnifsart der Thiere eben fo gut einen Erklärungsgrund geben wird, als für die Erkenntniffe der Menfchen.

Hier müffen wir einen Unterfchied machen zwifchen folchen Handlungen der Thiere, die von ganz gemeiner Art find, und mit ihren gewöhnlichen Fähigkeiten übereinzuftimmen fcheinen, und zwifchen folchen, die aufserordentliche Beifpiele ihrer Scharffichtigkeit find, und die fie bisweilen um ihrer Selbfterhaltung oder der Fortpflanzung ihres Gefchlechts willen begehen. Ein Hund, welcher Feuer und fteile Abfchüffe vermeidet, der vor Fremden läuft und feinen Herrn liebkofet, giebt uns ein Beifpiel der erftern Art. Ein Vogel, der mit fo vieler Sorgfalt und Gefchicklichkeit einen Ort und Materialien zu feinem Nefte fucht, und eine beftimmte Zeit zu einer bequemen Jahrszeit auf feinen Eiern fitzt, und fie mit aller Vorficht, deren ein Chymiker bei dem feinften Verfuche nur fähig ift, brütet, giebt uns ein deutliches Beifpiel der andern Art.

Was die erfte Art der Handlungen anbetrifft, fo behaupte ich, dafs fie von einer Schlufsfolge herrühren, die an fich felbft von derjenigen, die in der menfchlichen Natur erfcheint, nicht verfchieden ift, und welche auf eben den Grundfätzen beruhet. Zu allererft ift nothwendig, dafs ihrem Gedächtniffe oder ihren Sinnen unmittelbar eine Impreffion vorgeftellt werde, die der Grund ihres Urtheils feyn könne. Aus dem Tone der Stimme

ſchlieſst der Hund auf ſeines Herrn Zorn, und ſieht ſeine Strafe vorher. Von einer gewiſſen Empfindung, die ihm ſein Geruch verurſacht, urtheilt er, daſs ſein Wildpret nicht weit von ihm ſeyn müſſe.

Zweitens iſt der Schluſs, den er aus der gegenwärtigen Impreſſion zieht, auf Erfahrung und auf ſeine Beobachtung der Verbindung der Dinge in vergangenen Fällen gebauet. So wie ſich die Erfahrung verändert, ſo ändert er ſeine Schlüſſe. Laſst eine Zeitlang auf ein gewiſſes Zeichen oder auf eine gewiſſe Bewegung ein Klopfen folgen, und hernach auf ein andres Zeichen; und er wird gewiſs nach und nach verſchiedene Schlüſſe ſeiner neueſten Erfahrung gemäs daraus ziehen.

Es ſcheint alſo offenbar zu ſeyn, daſs ſo wohl Thiere als Menſchen einige Dinge aus der Erfahrung lernen, und aus der Erfahrung ſchlieſsen, daſs dieſelbigen Erfolge auch immer aus denſelbigen Urſachen entſpringen. Durch dieſes Princip werden ſie mit den alltäglichen Eigenſchaften der äuſsern Objekte bekannt, und ſammeln ſich von ihrer Geburt an, nach und nach eine Erkenntniſs von der Natur des Feuers, des Waſſers, der Erde, der Steine, der Höhe und Tiefe u. ſ. w., und von den Wirkungen, welche aus ihren Operationen entſtehen. Die Unwiſſenheit und Unerfahrenheit der Jungen iſt deutlich unterſchieden von der Geſchicklichkeit und Scharfſinnigkeit der Alten, die durch lange Erfahrung gelernt haben, das Unangenehme

und

und Schädliche zu vermeiden, und dem nachzuftreben, was ihnen Bequemlichkeit oder Vergnügen verfchafft. Ein Pferd, das lange im Reuten geübt ift, lernt die Höhe und Breite genau kennen, über die es fpringen kann, und wird nie etwas wagen, das feine Stärke und Gefchicklichkeit überfteigt. Ein alter Jagdhund überläfst den ermüdendern Theil der Jagd den jüngern, und ftellt fich fo, dafs ihm der Haafe auf feiner Rückkehr in die Klauen fallen mufs; die Vermuthungen, die er bei diefer Gelegenheit macht, gründen fich auf nichts anders, als auf Beobachtung und Erfahrung.

Noch deutlicher kann man diefes an den Wirkungen der Zucht und des Abrichtens von den Thieren fehen, indem man ihnen durch eine gefchickte Anwendung von Belohnungen und Beftrafungen eine Reihe Handlungen beibringen kann, die ihren natürlichen Inftinkten und Neigungen geradezu widerfprechen. Oder ift es etwa nicht die Erfahrung, welche macht, dafs ein Hund fich vor dem Schmerze fürchtet, wenn ihr ihm drohet, oder wenn ihr die Peitfche aufhebt, ihn zu fchlagen? Ift es nicht ebenfalls die Erfahrung, welche macht, dafs er auf feinen Namen hört, und dafs er aus einem fo willkürlichen Zeichen fchliefst, dafs ihr vielmehr ihn als einen feiner Kammeraden meint, und dafs ihr die Abficht habt, ihn zu rufen, wenn ihr feinen Namen auf eine gewiffe Art, mit einem gewiffen Tone und Accente ausfprecht?

In allen dieſen Fällen können wir ſehen, daſs das Thier aus einer Thatſache einen Schluſs macht, der über das hinausgeht, was unmittelbar ſeine Sinne berührt, und daſs ſich dieſer Schluſs allemal auf vergangene Erfahrung gründet, indem das Geſchöpf von dem gegenwärtigen Dinge dieſelben Folgen erwartet, welche es durch Beobachtung ſchon bei ähnlichen Dingen gefunden hat.

Es iſt unmöglich, daſs dieſe Folgerung des Thiers, auf die Einſicht einer langen Reihe von Gründen oder Principien beruhen ſollte, durch welche er ſchlöſſe, daſs mit gleichen Objekten auch immer gleiche Erfolge verknüpft ſeyn müſsten, und daſs der Lauf der Natur in ſeinen Wirkungen immer gleichförmig ſeyn werde. Denn wenn es wirklich einige Beweisthümer von dieſer Art giebt, ſo liegen ſie doch gewiſs viel zu verſteckt, und ſind viel zu abſtrus, als daſs ſie von ſo unvollkommnen Weſen ſollten bemerkt werden können. Die Thiere werden alſo gewiſs nicht durch allgemeine Vernunftprincipien in dieſen Folgerungen geleitet: aber auch die Kinder nicht; auch der gröſste Theil des menſchlichen Geſchlechts in ſeinen gewöhnlichen Handlungen und Urtheilen nicht: aber auch ſelbſt die Philoſophen nicht. Denn dieſe ſind in dem handelnden Theile des Lebens in den hauptſächlichſten Stücken, mit dem gemeinen Menſchen einerlei, und werden von einerlei Geſetzen regiert. Die Natur muſste für ein leichteres Triebrad ſorgen, das von allgemeinerm Gebrauch und ſicherer

in der Anwendung war, als die ſich ſpät entwickelnde abſtrakte Vernunft; eine Handlung von ſo unendlicher Wichtigkeit im Leben, wie das Schlieſsen der Wirkungen aus ihren Urſachen iſt, konnte ſie unmöglich dem ungewiſſen Laufe der Vernunftſchlüſſe und des Räſonnements anvertrauen. Iſt dieſes in Anſehung der Menſchen gewiſs, ſo ſcheint es in Beziehung auf die niedrigere thieriſche Natur noch gewiſſer zu ſeyn; und ſteht der Schluſs bei dem einen Falle einmal recht feſt, ſo iſt nach allen Regeln der Analogie ſehr ſtark zu vermuthen, daſs er auch in allen übrigen ohne Ausnahme und Vorbehalt gelten werde. Die Gewohnheit iſt es allein, welche die Thiere antreibt, bei einem Dinge, das ihre Sinne afficirt, ſich dasjenige zum Voraus vorzuſtellen, was es gewöhnlich begleitet, und was ihre Einbildungskraft zwingt, bei der Erſcheinung des einen das andre ſich auf die ganz eigenthümliche Art vorzuſtellen, die wir Glauben nennen. Man kann von dieſer Wirkung keine andre Erklärung geben. Der Grund davon iſt in allen empfindenden Weſen, die uns durch Erfahrung bekannt ſind, ſo wohl höherer als niederer Ordnung, einerlei *).

Laſst

*) Da alle Schlüſſe in Anſehung der Thatſachen oder der Urſachen allein von der Gewohnheit herrühren, ſo kann man fragen, wie es zugeht, daſs die Thiere von den Menſchen im Schlieſsen ſo weit übertroffen werden, und warum unter den Menſchen

Laſst einmal einen Philoſophen einen Verſuch machen, und ihn die Handlung des Gemüths erklären, welche wir Glauben nennen, laſst ihn einmal eine Erklärung von den Gründen geben, von welchen er herkömmt, ohne daſs er den Einfluſs

der

Menſchen ſelbſt einer den andern ſo ſehr übertrifft. Hat nicht dieſelbige Gewohnheit auch denſelbigen Einfluſs auf alle?

Wir wollen hier ganz kurz den groſsen Unterſchied des Verſtandes unter den Menſchen zu erklären ſuchen: denn hieraus wird auch der Grund des Unterſchieds zwiſchen Menſchen vnd Thieren leicht begriffen werden.

1) Wenn wir eine Zeitlang gelebt haben, und an die Gleichförmigkeit der Natur gewöhnt ſind; ſo erlangen wir eine allgemeine Fertigkeit, allemal das Bekannte auf das Unbekannte anzuwenden, und uns vorzuſtellen, daſs das letztere dem erſtern gleiche. Vermöge dieſes allgemeinen durch Gewohnheit gegründeten Princips betrachten wir ſelbſt einen Verſuch als den Grund eines Schluſſes, und erwarten mit einem gewiſſen Grade von Gewiſsheit einen ähnlichen Erfolg, wenn nur der Verſuch genau veranſtaltet, und die wirkenden Dinge von allen fremden Umſtänden befreiet geweſen ſind. Man betrachtet es daher als eine Sache von groſser Wichtigkeit, die Folgen der Dinge zu beobachten; und da ein Menſch den andern an Aufmerkſamkeit, Gedächtniſs und Beobachtungsgeiſt weit übertrifft, ſo wird dieſes einen ſehr groſsen Unterſchied unter ihren vernünftigen Erkenntniſſen machen.

2) Wenn

der Gewohnheit auf die Einbildungskraft dabei zu Hülfe nimmt, und lafst ihn fodann feine Hypothefe auf Menfchen und Thiere zugleich anwenden; und wenn ihm diefes gelungen ift, fo verfpreche ich, mich fogleich zu feiner Meinung zu bekennen. Aber

2) Wenn ein Zufammenflufs von vielen Urfachen da ift, die fämmtlich nur Eine Wirkung hervorbringen, fo kann ein Subjekt mehrere davon begreifen, als ein andres, es kann der eine gefchickter feyn, das ganze Syftem der Urfachen zu faffen, und ihre Folgen richtig abzuleiten.

3) Der eine Menfch kann eine Kette von Schlüffen länger verfolgen, als der andre.

4) Wenig Menfchen können das Denken lange aushalten, ohne dabei die Begriffe zu verwirren, und den einen für den andern zu nehmen; und von diefer Schwachheit giebt es verfchiedene Grade.

5) Der Umftand, von welchem die Wirkung abhängt, ift oft in andern Umftänden, welche fremd find und von aufsen kommen, verfteckt. Die Abfonderung deffelben erfordert daher oft grofse Aufmerkfamkeit, Sorgfalt und Scharffinn.

6) Es ift eine fehr kitzliche Unternehmung, aus einzelnen Beobachtungen allgemeine Grundfätze zu machen; und es ift nichts gewöhnlicher, als dafs Menfchen aus Uebereilung oder wegen der Eingefchränktheit ihrer Erkenntnifs, indem fie das Objekt nicht von allen Seiten erwägen, Fehler hierin begehen.

7) In Schlüffen nach der Analogie wird derjenige, der die gröfste Erfahrung oder die gröfste Gefchick-

Aber zu gleicher Zeit fordere ich es auch als eine billige Bedingung, daſs mein Syſtem, wenn es das einzige iſt, das allen dieſen Zwecken entſpricht, als befriedigend und überzeugend angenommen werden möge. Daſs es aber das einzige ſey, iſt ohne fernern Beweis klar. Die Thiere erkennen gewiſs niemals eine reale Verknüpfung unter den Objekten. Sie ſchlieſsen alſo nach Erfahrung von dem einen auf das andre. Sie können niemals aus objektiven Gründen einen allgemeinen Schluſs machen, daſs ſolche Dinge, die ſie nicht erfahren haben, denen ähnlich ſeyn werden, wovon ſie Erfahrung gehabt haben. Die Erfahrung wirkt alſo allein vermittelſt der Gewohnheit auf ſie. Alles dieſes war hinlänglich einleuchtend in Beziehung auf den Menſchen; und in Anſehung der Thiere iſt nicht der geringſte Grund da, hier einen Irrthum zu vermuthen; und man muſs geſtehen, daſs dieſes eine ſtarke

Geſchicklichkeit hat, ſich auf eine Menge analoger Fälle ſogleich zu beſinnen, der beſte ſeyn.

8) Die Neigungen, welche von Vorurtheilen, Erziehung, Leidenſchaft, Partheilichkeit u. ſ. w. herrühren, ſind dem einen Subjekte mehr eigen, als dem andern.

9) Bücher und Umgang erweitern den Bezirk der Erfahrung und der Gedanken bei dem einen weit mehr, als bei dem andern.

Man würde leicht noch mehrere Umſtände entdecken können, die einen Unterſchied des Verſtandes bei den Menſchen bewirken.

ftarke Beftätigung, oder vielmehr ein unüberwindlicher Beweis meines Syftems fey.

Allein obgleich die Thiere viele ihrer Erkenntniffe der Erfahrung zu verdanken haben, fo bekommen fie doch auch viele unmittelbar von der Natur; welche die Fähigkeiten, die fie bei gewöhnlichen Gelegenheiten beweifen, weit überfteigen, und in welchen fie, auch bei der längften Uebung und Erfahrung, wenig oder gar nicht weiter kommen. Wir nennen diefe Inftinkte, und bewundern fie als etwas ganz Aufserordentliches, das durch keine Unterfuchung des menfchlichen Verftandes befriedigend erklärt werden kann. Aber unfre Verwunderung wird vielleicht aufhören oder fich wenigftens vermindern, wenn wir erwägen, dafs unfer Vermögen, aus der Erfahrung zu fchliefsen, das wir mit den Thieren gemein haben, und wovon unfer ganzes handelndes Leben abhängt, nichts als eine Art von Inftinkt oder mechanifcher Kraft fey, die in uns wirkt, ohne dafs wir felbft fie kennen; und die in ihren vornehmften Wirkungen nicht durch folche Verhältniffe oder Vergleichungen der Begriffe gewirkt wird, welche die eigenthümlichen Gegenftände unfrer intellektuellen Fähigkeiten find. Ob es gleich ein verfchiedener Inftinkt ift, fo ift dasjenige, welches den Menfchen das Feuer vermeiden lehrt, doch eben fo wohl ein Inftinkt, als dasjenige, was dem Vogel mit fo vieler Genauigkeit die Kunft beibringt, feine Eier auszubrüten, und die ganze Oekonomie und die Ordnung,

seine Jungen zu ernähren. Ja die ganze Vernunft selbst ist nichts, als **ein wundervoller unerklärlicher Instinkt** in unsrer Seele, der uns eine gewisse Menge von Begriffen zuführt, und sie nach ihren besondern Lagen und Verhältnissen mit besondern Eigenschaften versieht.

Vier-

Vierter Theil.

Von den ſkeptiſchen und andern philoſophiſchen Syſtemen.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Skepticiſmus in Anſehung der Vernunft.

In allen demonſtrativen Wiſſenſchaften ſind die Geſetze gewiſs und untrüglich; aber wenn wir ſie anwenden, ſo kann es vermöge unſrer ungewiſſen und trüglichen Fähigkeiten leicht geſchehen, daſs wir von ihnen abweichen und in Irrthum fallen. Daher müſſen wir nach jedem Schluſſe ein neues Urtheil fällen, das unſer erſtes Urtheil oder den Glauben daran wieder zweifelhaft macht und läutert; und wir müſſen unſern Geſichtspunkt immer mehr erweitern, um eine Art von Geſchichte von allen den Fällen zu erhalten, wo uns unſer Verſtand getäuſcht hat, verglichen mit denen, wo ſein Zeugniſs richtig und treu war. Unſre Vernunft muſs als eine Art von Urſache betrachtet werden, wovon die Wahrheit die natürliche Wirkung iſt; aber als eine ſolche, welche durch die Unterbrechung andrer Urſachen und durch die Unbeſtändigkeit unſrer Seelenkräfte öfters gehindert werden kann. Dem-

Demnach wird alfo alle Erkenntnifs nur eine wahrfcheinliche Erkenntnifs feyn können; und diefe Wahrfcheinlichkeit ift gröfser oder kleiner, je nachdem wir unfern Verftand als wahrhaftig oder als betrügerifch durch Erfahrung erkannt haben, und nachdem die Frage felbft einfach und leicht, oder zufammengefetzt und fehr verwickelt ift.

Kein Algebraift und kein Mathematiker ift fo erfahren in feiner Wiffenfchaft, dafs er ein völliges Vertrauen auf eine Wahrheit, die er erft entdeckt hat, fetzen, oder fie für etwas mehr als blofse Wahrfcheinlichkeit ausgeben könnte. Mit jedem Male, da er feine Beweife wieder durchgeht, wächft fein Vertrauen; aber doch noch weit mehr durch den Beifall feiner Freunde; und den höchften Grad der Zuverficht gewinnt er durch den allgemeinen Beifall und durch die allgemeine Beiftimmung der gelehrten Welt. Nun ift aber offenbar, dafs diefes allmälige Wachfen der Ueberzeugung nichts ift, als ein Zufatz neuer Wahrfcheinlichkeiten, und dafs es blos von der beftändigen Vereinigung der Urfachen und Wirkungen nach der vergangenen Erfahrung und Beobachtung herrührt.

In Rechnungen von einiger Länge oder Wichtigkeit trauet der Kaufmann felten der untrüglichen Gewifsheit der Zahlen mit vollkommner Sicherheit; fondern er bringt durch die künftlichen Einrichtungen im Rechnen eine gröfsere Wahrfcheinlichkeit hervor, als welche Gefchicklichkeit und Erfahrenheit des Rechnungsführers geben können. Denn

das

das ift offenbar fchon ein Grad von Wahrfcheinlichkeit; ob er gleich noch ungewifs und veränderlich ift, nach den verfchiedenen Graden feiner Gefchicklichkeit und nach der Länge der Rechnung. Da nun niemand behaupten wird, dafs unfre Ueberzeugung bei einem langen Zählen mehr als Wahrfcheinlichkeit ift, fo kann ich ficher behaupten, dafs es fchwerlich einen Satz in Anfehung der Zahlen giebt, von dem wir eine gröfsere Gewifsheit haben könnten. Denn es ift leicht möglich, durch allmäliges Zufammenziehen der Zahlen, die längften Additionsreihen zu den einfachften Aufgaben zurückzubringen, denn man kann fie in ein Exempel von zwei Reihen formiren; und eben darum laffen fich die beftimmten Grenzen zwifchen dem Wiffen und der wahrfcheinlichen Erkenntnifs nicht ganz beftimmt und genau angeben, und es ift nicht möglich, diejenige Zahl zu entdecken, wo die eine Erkenntnifsart fich endet und die andre fich anfängt. Dennoch aber ift wiffenfchaftliche und wahrfcheinliche Erkenntnifs von fo entgegengefetzter und widerfprechender Natur, dafs fie gar nicht unmerklich in einander übergehen können, denn fie können gar nicht getheilt werden, und müffen entweder ganz gegenwärtig oder ganz abwefend feyn. Denn wenn ein einzelner Theil gewifs wäre, der hinzukäme, fo würde es ein jeder feyn, folglich auch das Ganze oder die Totalfumme; man müfste denn behaupten wollen, das Ganze fey von allen feinen Theilen verfchieden. Ich hatte bisher im-

immer geſagt, daſs dieſes gewiſs wäre; aber ich beſinne mich, daſs es eben ſo wie jede andre vernünftige Erkenntniſs ausarten und aus einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniſs eine blos wahrſcheinliche werden muſs.

Wenn alſo alles Wiſſen ſich zuletzt in Wahrſcheinlichkeit auflöſet, und dieſelbige Natur von derjenigen Klarheit erhält, die im gemeinen Leben ſtatt findet, ſo müſſen wir dieſe letztere Art von Erkenntniſs noch unterſuchen, und ſehen, auf welchen Gründen ſie errichtet iſt.

Bei jedem Urtheile, es mag nun blos wahrſcheinlich oder wiſſenſchaftlich gewiſs ſeyn, müſſen wir allemal das erſte Urtheil, welches aus der Natur des Objekts genommen iſt, durch ein andres aus der Natur des Verſtandes berichtigen. Es iſt zwar wahr, daſs ein Menſch von geſunden Sinnen und langer Erfahrung eine gröſsere Ueberzeugung von ſeinen Meinungen haben kann, und ſie auch gewöhnlich hat, als ein ſchwacher und unwiſſender Menſch, und daſs unſre Meinungen auch bei uns ſelbſt verſchiedene Grade des Anſehens haben, nach dem verſchiedenen Maaſse der Vernunft und der Erfahrung, womit ſie erkannt ſind. Aber ſelbſt bei einem Menſchen von den beſten Sinnen und der längſten Erfahrung iſt doch dieſes Anſehen niemals ganz vollkommen; weil ſich ſelbſt ein ſolcher noch mancher Irrthümer aus der vorigen Zeit bewuſst ſeyn, und daher für die Zukunft etwas Aehnliches beſorgen muſs. Hier entſteht alſo eine

neue

neue Art von Wahrſcheinlichkeit, wodurch die erſte verbeſſert und in Ordnung gebracht, und ihr richtiges Maas und Verhältniſs beſtimmt wird. So wie nun die Demonſtration der Aufſicht der Wahrſcheinlichkeit unterworfen iſt, ſo iſt die Wahrſcheinlichkeit wieder mit einer neuen Prüfung, vermittelſt einer Handlung des Nachdenkens, verbunden, worinnen die Natur unſres Verſtandes und unſre Schlüſſe von der erſten Wahrſcheinlichkeit unſre Objekte werden.

Nachdem wir nun auf dieſe Art bei jeder Wahrſcheinlichkeit auſser der urſprünglichen Ungewiſsheit, die dem Subjekte anhängt, noch eine neue Ungewiſsheit gefunden haben, die von der Schwäche desjenigen Vermögens herrührt, welches urtheilt, und nachdem wir dieſe zuſammen verglichen haben, ſo verbindet uns unſre Vernunft, einen neuen Zweifel zuzulaſſen, der von der Möglichkeit hergenommen iſt, daſs wir uns auch in der Schätzung der Wahrhaftigkeit und Treue unſrer Vermögen irren können. Dieſes iſt ein Zweifel, der uns unmittelbar aufſtöſst, und den wir nothwendig, wenn anders unſre Vernunft bündig ſeyn ſoll, auf eine entſcheidende Art auflöſen müſsten. Allein wenn auch dieſe Entſcheidung für unſer vorher gefälltes Urtheil günſtig ausfallen ſollte, ſo gründet es ſich doch auch nur auf Wahrſcheinlichkeit, und muſs daher unſre erſte Ueberzeugung immer noch wankend laſſen, und muſs ſelbſt wiederum durch einen vierten Zweifel derſelben Art

wie-

wieder geſchwächt werden, und ſo ins Unendliche, bis zuletzt gar nichts mehr von der urſprünglichen Wahrſcheinlichkeit mehr übrig bleibt, ſo groſs wir immer ihren erſten Anfang vorausſetzen, und ſo klein wir immer die Verringerung bei jedem neuen Grade der Ungewiſsheit annehmen mögen. Kein endliches Ding kann bei einer ins Unendliche wiederholten Abnahme beſtehen; indem ſelbſt die ungeheuerſte Gröſse, welche die menſchliche Einbildungskraft faſſen kann, auf dieſe Art in nichts verwandelt werden muſs. Unſer erſter Glaube mag daher noch ſo ſtark ſeyn, ſo muſs er unvermeidlich verſchwinden, wenn er durch ſo viele neue Unterſuchungen muſs, wovon ihm jede etwas von ſeiner Stärke und Kraft benimmt. Wenn ich über die natürliche Trüglichkeit meiner Urtheilskraft nachdenke, ſo habe ich weniger Vertrauen zu meinen Meinungen, als wenn ich die Objekte erwäge, über welche ich urtheile; und wenn ich ferner fortfahre, eine genaue Prüfung mit jeder nach und nach erfolgten Schätzung meiner Vermögen vorzunehmen, ſo erfordern alle logiſche Regeln eine kontinuirliche Verminderung des Glaubens und der Gewiſsheit, ſo daſs zuletzt ganz und gar nichts mehr davon übrig bleibt.

Sollte mich jemand fragen, ob ich von dieſen Sätzen ganz gewiſs überzeugt wäre, welche ich mit ſo vieler Mühe einzuprägen ſuche, und ob ich wirklich einer von denen Skeptikern wäre, welche glauben, daſs alles ungewiſs iſt, und daſs unſer

Ur-

Urtheil schlechterdings in keinem Stücke einen sichern Maasstab der Wahrheit und Falschheit hat; so würde ich antworten, dass diese Frage ganz überflüssig sey, und dass weder ich, noch irgend ein andrer Mensch jemals aufrichtig und beständig dieser Meinung zugethan gewesen. Die Natur hat uns durch eine absolute und unvermeidliche Nothwendigkeit eben so wohl zum Urtheilen, als zum Athmen und Fühlen bestimmt; und wir können uns eben so wenig enthalten, gewisse Dinge, welche vermöge der auf Gewohnheit gegründeten Verknüpfung mit einer Impression zusammenhängen, uns lebhafter und stärker vorzustellen, als wir es verhindern können, im wachenden Zustande zu denken, oder die uns umgebenden Körper zu sehen, wenn wir unsre Augen bei hellem Sonnenscheine darauf richten. Wer sich also die Mühe giebt, die Spitzfindigkeiten dieses totalen Skepticismus zu widerlegen, der streitet in der That, ohne einen Gegner zu haben, und bemüht sich durch Vernunftbeweise ein Vermögen zu begründen, das die Natur schon vorher dem Gemüthe eingepflanzt und unvermeidlich gemacht hat.

Meine Absicht bei der so sorgfältigen Darstellung der Beweise dieser phantastischen Sekte geht blos dahin, dem Leser die Wahrheit meiner Hypothese empfinden zu lassen, dass alle unsre Erkenntnisse von Ursache und Wirkung sich blos und allein auf Gewohnheit gründen; und dass der Glau-

be mehr eine Handlung des finnlichen, als des denkenden Theils unfrer Natur fey. Ich habe hier bewiefen, dafs diefelbigen Grundfätze, welche machen, dafs wir über etwas ein entfcheidendes Urtheil fällen, und diefe Entfcheidung durch die Erwägung unfres Genies und unfrer Fähigkeiten und der Lage unfres Gemüths verbeffern können, wenn wir das Ding prüfen; ich fage, ich habe erwiefen, dafs eben diefe Grundfätze, wenn fie weiter getrieben und auf jedes neue durch Nachdenken entftandenes Urtheil angewendet werden, durch eine kontinuirliche Verminderung der urfprünglichen Evidenz allen Glauben und alles Meinen zuletzt in nichts verwandeln und jede Art der Ueberzeugung aufheben. Wenn alfo der Glaube eine blofse Handlung des Denkvermögens wäre, und keine befondere Art der Vorftellung oder kein Hinzukommen der Kraft und Lebhaftigkeit dazu gehörte, fo müfste er fich unvermeidlich felbft zerftören, und in jedem Falle in einer gänzlichen Aufhebung alles Urtheilens endigen. Da nun aber die Erfahrung einen jeden, der es der Mühe werth achtet, die Sache zu prüfen, hinlänglich überführt, dafs feine Ueberzeugung immer fortdauert, wenn er gleich in meinen Beweifen keinen Fehlfchlufs antrifft, und dafs er immer wie gewöhnlich fortdenkt und fchliefst; fo kann er hieraus ficher fchliefsen, dafs feine Erkenntnifs und fein Glaube eine Empfindung oder eine befondere Art der Wahrnehmung ift, welche

welche unmöglich durch bloſse Begriffe und Reflexionen umgeſtoſsen werden kann.

Aber, könnte man vielleicht hier fragen, wie geht es zu, daſs ſelbſt bei meiner Hypotheſe die oben aus einander geſetzten Beweiſe nicht eine gänzliche Aufhebung des Urtheilens erzeugen, und warum behält das Gemüth doch immer einen gewiſſen Grad der Ueberzeugung in dem Subjekte? Denn da dieſe neuen wahrſcheinlichen Urtheile, welche die urſprüngliche Evidenz immer mehr und mehr ſchwächen, auf denſelbigen Principien, ſowohl des Denkens als Empfindens beruhen, als das urſprüngliche Urtheil, ſo ſcheint unvermeidlich zu folgen, daſs ſie die Ueberzeugung auf alle Fälle aufheben müſſen, und daſs ſie durch den Widerſtreit der Gedanken oder der Empfindungen das Gemüth in eine gänzliche Ungewiſsheit verſetzen müſſen. Ich ſetze den Fall, es werde mir eine Frage vorgelegt; nachdem ich nun die Impreſſionen meiner Sinne und meines Gedächtniſſes durchgegangen bin, und meine Gedanken dadurch auf ſolche Objekte gebracht habe, die mit jenen gewöhnlich verbunden ſind, ſo fühle ich, daſs mich eine ſtärkere und gewaltigere Empfindung auf die eine, als auf die andre Seite zieht. Dieſe ſtarke Vorſtellung beſtimmt mich zu dem erſten entſcheidenden Urtheile. Ich fange nun dieſes Urtheil aufs neue an zu unterſuchen, und finde nach der Erfahrung, daſs es zuweilen richtig, zuweilen irr g iſt; ich muſs es alſo als etwas anſehen, das durch zwei wider-

 ſtrei-

ſtreitende Principien oder Urſachen beſtimmt iſt, wovon einige zur Wahrheit, andre zum Irrthume führen; indem ich nun dieſe widerſtreitenden Urſachen gegeneinander abwäge, ſo vermindre ich durch ein neues wahrſcheinliches Urtheil die Gewiſsheit meiner erſten Entſcheidung. Dieſe neue Wahrſcheinlichkeit iſt nun wieder derſelben Verminderung fähig, als die vorhergehende, und ſo ins Unendliche. Es frägt ſich alſo, wie es zugeht, daſs wir nach allem dieſem dennoch einen Grad des Glaubens behalten, welcher zu unſerm Zwecke, ſowohl in der Philoſophie als im gemeinen Leben groſs genug iſt.

Hierauf antworte ich, daſs nach der erſten und zweiten Entſcheidung, wo unſre Gemüthshandlung anfängt gezwungen und unnatürlich zu werden, und die Begriffe ſchwach und dunkel ſind, ihr Einfluſs auf die Einbildungskraft, und die Stärke, die ſie den Gedanken verleihen oder nehmen, keineswegs mehr gleich iſt, obgleich die Principien der Urtheilskraft und das Wägen der entgegengeſetzten Urſachen bei dem erſten Anfange daſſelbe iſt. So bald nun das Gemüth zu ſeinen Objekten nicht mit Leichtigkeit und Bequemlichkeit gelangt, ſo haben dieſelben Principien nicht mehr dieſelbe Wirkung, welche ſie bei einer mehr natürlichen Vorſtellung der Begriffe haben, und die Einbildungskraft fühlt nicht mehr einen ſo ſtarken Eindruck, der denen proportionirlich wäre, welche

von

von den gewöhnlichen Urtheilen und Meinungen des Menfchen herrühren. Die Aufmerkfamkeit der Seele ift zu fehr gefpannt; die Lage des Gemüths unbequem; und die Lebensgeifter werden aus ihrem natürlichen Gleife gebracht, ihre Bewegungen werden nicht durch dieselben Gefetze beftimmt, wenigftens nicht in dem Grade, wie wenn fie in ihren gewöhnlichen Kanälen fliefsen.

Wer ähnliche Beifpiele verlangt, wird keine grofse Mühe haben, fie zu finden. Die gegenwärtige Materie der Metaphyfik wird uns hinlänglich damit verfehen. Derfelbige Beweis, der in einem Diskours über die Gefchichte oder Politik überzeugend gefchienen haben würde, hat in abftraktern Materien wenig oder keinen Einflufs, felbft wenn fie vollkommen begriffen werden; und diefes deswegen, weil, um fie zu faffen, ein mühfames Studium, eine ftarke Anftrengung des Denkens erfordert wird; und diefe Anftrengung ftört die Wirkung unfrer Meinungen, wovon unfer Glaube abhängt. In andern Dingen ift der Fall derfelbe. Das Anftrengen der Aufmerkfamkeit hindert den regelmäfsigen Flufs der Leidenfchaften und Meinungen. Ein tragifcher Dichter, der feine Perfonen in ihrem Unglück, als fehr unterhaltend und witzig aufftellen wollte, würde nie ein Intereffe erregen. So wie die Bewegungen der Seele das fubtile Denken und Spekuliren nicht zulaffen, fo find hinwiederum die letztern Handlungen der Seele den Gemüthsbewegungen eben fo nachtheilig. Sowohl die Seele als der Kör-

per

per ſcheinen mit einem gewiſſen beſtimmten Grade von Kraft und Thätigkeit verſehen zu ſeyn, die ſie niemals auf eine Handlung verwenden, ohne auf Koſten der übrigen. Die Wahrheit hiervon leuchtet noch mehr ein in Fällen, wo die Handlungen von ganz verſchiedener Natur ſind, weil in dieſem Falle die Kraft der Seele nicht nur behindert wird, ſondern auch ihre Anlage und Fertigkeit des Handelns ändert, ſo daſs wir unfähig werden, plötzlich von der einen zu der andern überzugehen, und noch mehr, ſie beide auf einmal auszuüben. Kein Wunder alſo, daſs die Ueberzeugung, welche aus einer ſubtilen Spekulation entſteht, ſich um ſo viel verringert, als die Kraft wegnimmt, welche die Einbildungskraft zur Spekulation nöthig hat, um ſie in allen ihren Theilen zu faſſen. Da der Glaube eine lebhafte Vorſtellung iſt, ſo kann er nie vollſtändig ſeyn, wenn er nicht auf etwas Leichtes und Natürliches gegründet iſt.

Dieſes halte ich für den wahren ſtatus quaeſtionis, und kann alſo den Ausweg nicht billigen, welchen ſich einige in Anſehung der Skeptiker erlauben, die alle ihre Einwürfe ohne weitere Unterſuchung und Prüfung auf einmal verwerfen. Wenn, ſagen ſie, die Vernunftſchlüſſe der Skeptiker ſtark ſind, ſo iſt dieſes ja eben ein Beweis, daſs die Vernunft einige Kraft und Stärke hat: wenn ſie aber ſchwach ſind, ſo können ſie nie hinreichen. Dieſes Argument iſt nicht paſſend, denn wenn die Schlüſſe der Skeptiker ſonſt möglich wären und ſich

nicht

nicht durch ihre Spitzfindigkeit zerſtörten, ſo würden ſie beides nach einander bald ſtark, bald ſchwach ſeyn, nach der jedesmaligen Stimmung des Gemüths. Zuerſt iſt die Vernunft im Beſitze des Throns, giebt Geſetze und legt Befehle auf, mit abſoluter Gewalt und Auktorität. Ihr Feind muſs daher Schutz unter ihrer Bedeckung ſuchen, und von Vernunftgründen Gebrauch machen, um die Falſchheit und Schwachheit der Vernunft zu beweiſen, und dadurch verſchaft er ſich gleichſam unter ihrer Unterſchrift und Siegel ein Patent. Dieſes Patent hat anfänglich ſo viel Auktorität, als gegenwärtig und unmittelbar die Vernunft hat, von der es herrührt. Da es aber nach der Vorausſetzung der Vernunft widerſpricht, ſo verliert es nach und nach die Stärke dieſer herrſchenden Gewalt und zu gleicher Zeit auch ihre eigne; bis ſie zuletzt beide vermittelſt einer regulären und ordentlichen Abnahme in nichts verſchwinden. Die Gründe der Skeptiker und der Dogmatiker ſind alſo von einerlei Art, ob ſie gleich in ihren Wirkungen und Beſtreben einander widerſtreiten, ſo daſs wenn der Dogmatiker ſtark iſt, ſo findet er einen Feind von gleicher Kraft an dem Skeptiker, der es mit ihm aufnimmt; und da ihre Kräfte im Anfange gleich ſind, ſo bleiben ſie es auch immer fort, ſo lange ſie wirklich ſind; und keiner von ihnen verliert im Streit etwas an Kraft, was er nicht von ſeinem Gegner in eben dem Maaſse wieder bekäme. Es iſt daher ein Glück, daſs die Natur die Kraft aller ſkepti-

ſchen

ſchen Gründe bei Zeiten bricht, und ihnen keinen beträchtlichen Einfluſs auf den Verſtand verſtattet. Müſsten wir uns der Selbſtzerrüttung dieſer Argumente gänzlich überlaſſen; ſo könnte dieſelbe nicht eher ſtatt finden, als bis ſie zuerſt alle Ueberzeugung aufgehoben, und die menſchliche Vernunft gänzlich würden vernichtet haben.

Zweiter Abſchnitt.

Von dem Skepticismus in Anſehung der Sinne.

So fährt alſo der Skeptiker immer fort durch Vernunft zu denken und zu glauben, wenn er gleich behauptet, daſs er ſeine Vernunft durch Vernunft nicht vertheidigen könne; und nach derſelbigen Regel muſs er dem Princip über die Wirklichkeit der Körper beiſtimmen, ohnerachtet er keine Anſprüche machen kann, ihre Wahrhaftigkeit durch philoſophiſche Beweiſe darzuthun. Die Natur hat dieſes nicht ſeiner Wahl überlaſſen, und hat es ohne Zweifel für eine Sache von zu groſser Wichtigkeit gehalten, als daſs es unſern ungewiſſen Schlüſſen und Spekulationen hätte ſollen anvertrauet werden. Wir können wohl fragen: Welche Urſachen beſtimmen uns an die Wirklichkeit der Körper zu glauben? aber umſonſt werden wir fragen: ob es Körper gebe

be oder nicht? Dieses ist ein Punkt, den wir bei allen unsern Erkenntnissen schon als ausgemacht annehmen müssen.

Der Gegenstand unsrer gegenwärtigen Untersuchung betrifft also die Ursachen, welche uns antreiben, an die Wirklichkeit der Körper zu glauben; und ich will meine Schlüsse über diesen Punkt mit einer Unterscheidung anfangen, welche beim ersten Anblick überflüssig scheinen kann, die aber sehr viel zum vollkommnen Verständniss dessen was folgt, beitragen wird. Wir müssen folgende zwei Fragen, die gewöhnlich vermengt werden, jede insbesondere prüfen, nämlich warum wir den Dingen eine kontinuirliche Existenz, selbst alsdann beilegen, wenn sie unsern Sinnen nicht gegenwärtig sind; und warum wir annehmen, dass sie eine von unsrer Seele und den Vorstellungen verschiedene Wirklichkeit haben. Unter dem letztern Kapitel begreife ich ihre Lage eben sowohl, als ihre Verhältnisse, ihre äussere Stellung nicht minder als die Unabhängigkeit ihrer Existenz und ihrer Wirkungen. Diese zwei Fragen über die kontinuirliche und unterschiedene Existenz der Körper sind innigst mit einander verknüpft. Denn wenn die Objekte unsrer Sinne fortfahren wirklich zu seyn, selbst alsdann, wenn sie nicht wahrgenommen werden, so ist ihre Existenz von dem Laufe unsrer Gedanken unabhängig, und von der Vorstellung verschieden: und umgekehrt, wenn ihre Existenz von der Wahrnehmung unabhängig und ver-

verfchieden ift, fo müffen fie fortfahren wirklich zu feyn, wenn fie auch gleich nicht wahrgenommen werden. Aber obgleich die Entfcheidung der einen Frage auch zugleich die andre mit entfcheidet; fo wollen wir doch, um die Principien der menfchlichen Natur, auf welchen die Entfcheidung beruhet, defto leichter zu entdecken, diefe Unterfcheidung beibehalten, und erwägen, ob Sinne, Vernunft oder Einbildungskraft die Meinung von einer kontinuirlichen oder unterfchiedenen Wirklichkeit erzeugen. Diefes find die einzigen Fragen über diefe Materie, welche verftändlich find. Denn was den Begriff der äuffern Exiftenz betrifft, wenn fie für etwas genommen wird, das fpecififch von unfern Vorftellungen verfchieden ift; fo haben wir fchon oben *) deffen Ungereimtheit dargethan.

Um bei den Sinnen anzufangen, fo ift klar, dafs diefe Fähigkeiten den Begriff einer kontinuirlichen Exiftenz der Objekte, nachdem fie den Sinnen nicht mehr erfcheinen, nicht geben können. Denn das ift Contradictio in terminis und fetzt zum Voraus, dafs die Sinne noch fortführen zu wirken, felbft wenn fchon alle Art ihrer Wirkung aufgehört hätte. Diefe Fähigkeiten können alfo zwar, wenn fie in dem gegenwärtigen Falle einen Einflufs haben, den Begriff einer verfchiedenen, aber nicht den einer kontinuirlichen Exiftenz erzeugen; und müffen des-

*) Th. 2. Abfchn. 6.

deshalb ihre Impreſſionen entweder als Bilder und Vorſtellungen, oder als wirklich verſchiedene und äuſſere Dinge vorſtellen.

Daſs unſre Sinne ihre Impreſſionen nicht als Bilder eines verſchiedenen oder unabhängigen und äuſſerlichen Dinges vorſtellen, iſt offenbar; weil ſie uns nichts als eine einzelne Wahrnehmung zuführen, und uns nie die mindeſte Ahndung von einem andern Dinge auſſer derſelben geben. Eine einzelne Wahrnehmung kann nie anders den Begriff einer zwiefachen Exiſtenz erzeugen, als durch eine Folgerung, die entweder Vernunft oder Einbildungskraft macht. Wenn die Seele weiter ſieht, als das, was ihr unmittelbar erſcheint, ſo können ihre Schlüſſe nie auf die Rechnung der Sinne geſchrieben werden, und ihr Blick geht gewiſs allemal weiter, wenn ſie von einer einzelnen Wahrnehmung auf eine zwiefache Wirklichkeit oder auf zwei wirkliche Dinge ſchlieſst, und die Verhältniſſe der Aehnlichkeit und der urſachlichen Verknüpfung zwiſchen ihnen annimmt.

Wenn uns alſo unſre Sinne einen Begriff von verſchiedenen Wirklichkeiten zuführen, ſo muſs ein Betrug und eine Täuſchung daran Schuld ſeyn, daſs ſie uns die Impreſſionen als dergleichen wirkliche Dinge vorſtellen. Hierbei müſſen wir bemerken, daſs alle Senſationen ſo vom Gemüthe empfunden werden, wie ſie wirklich ſind, und daſs die Schwierigkeit, wenn wir zweifeln, ob ſie ſich als bloſse Impreſſionen oder als verſchiedene Objekte

te präsentiren, nicht ihre Natur betrifft, sondern nur ihre Verhältnisse und ihre Lage. Wenn nun die Sinne uns die Impressionen als äussere von uns unabhängige Objekte vorstellten, so müssten beide sowohl die Objekte als unser eignes Selbst den Sinnen vorgestellt werden, denn sonst könnten sie durch diese Fähigkeiten gar nicht verglichen werden. Die Schwierigkeit liegt also darin, in wiefern unser eignes Selbst ein Objekt unsrer Sinne werden kann.

Es ist gewiss, dass keine Untersuchung in der Philosophie abstruser ist, als die über die Identität und über die Natur des vereinigenden Princips, welches eine Person bestimmt. Wir sind so wenig im Stande, diese Frage blos durch unsre Sinne zu bestimmen, dass wir uns vielmehr in die tiefste Metaphysik einlassen müssen, wenn wir eine befriedigende Antwort darauf geben wollen; und man weiss, dass diese Begriffe von dem Selbst und der Person gar nicht fixirt und bestimmt sind. Es ist also ungereimt, sich einzubilden, dass die Sinne jemals einen Unterschied zwischen unserm Selbst und den äussern Objekten darthun können.

Hiernächst bedenke man noch, dass alle Impressionen, äusserliche und innerliche, Leidenschaften, Begierden, Empfindungen, Lust und Unlust ursprünglich einen Sitz haben; und dass sie, so unterschieden sie übrigens seyn mögen, doch sämtlich ihrer Wahrheit nach, als Impressionen oder Vorstellungen erscheinen. Und in der That, wenn

wir

wir die Sache recht erwägen, ſo kann es möglicherweiſe kaum anders ſeyn, und es läſst ſich gar nicht denken, daſs uns unſre Sinne in der Lage und in den Verhältniſſen mehr ſollten täuſchen können, als in der Natur unſrer Impreſſionen. Denn da uns alle Handlungen und Empfindungen des Gemüths durch unſer Selbſtbewuſstſeyn bekannt ſind, ſo müſſen ſie nothwendig in jedem Stücke ſo erſcheinen, wie ſie wirklich ſind, und ſo wirklich ſeyn, wie ſie erſcheinen. Ein jedes Ding, das vor dem Gemüthe als eine wirkliche Vorſtellung erſcheint, kann unmöglich dem Gemüthe als etwas andres Verſchiedenes vorkommen. Denn das hieſse annehmen, daſs wir uns ſelbſt alsdenn irren könnten, wenn wir das gröſste und innigſte Bewuſstſeyn von einer Sache haben.

Aber, um nicht die Zeit über der Prüfung zu verlieren, ob es unſern Sinnen möglich ſey, uns zu täuſchen, und unſre Vorſtellungen als etwas von uns ſelbſt Verſchiedenes d. h. als etwas Aeuſſerliches und von uns Unabhängiges vorzuſtellen; ſo laſst uns lieber gleich ſehen, ob ſie es wirklich thun, und ob dieſer Irrthum von den Sinnen oder ſonſt von andern Urſachen herrühre.

Um mit der Unterſuchung über die äuſſere Exiſtenz anzufangen, ſo könnte man vielleicht ſagen, daſs, die metaphyſiſche Frage über die Identität einer denkenden Subſtanz bei Seite geſetzt, unſer eigner Körper offenbar uns angehöre, und da verſchiedene Impreſſionen dem Körper als äuſſerlich erſchei-

erscheinen, so nehmen wir auch an, dass sie ausser uns sind. Das Papier, auf welchem ich jetzt schreibe, ist ausser meiner Hand, der Tisch ausser dem Papiere, die Wände des Zimmers ausser dem Tische, und indem ich meine Augen gegen das Fenster richte, nehme ich einen grossen Umfang von Feldern und Gebäuden ausser meinem Zimmer wahr. Aus allem diesem könnte man schliessen, dass kein andres Vermögen erforderlich wäre, als die Sinne, um uns von der äussern Existenz der Körper zu überzeugen. Allein um diesem Schlusse seine Kraft zu benehmen, dürfen wir nur folgende drey Betrachtungen in Erwägung ziehen. Erstlich, dass es, eigentlich zu reden, nicht unser Körper ist, den wir wahrnehmen, wenn wir unsre Beine und Glieder betrachten, sondern nur gewisse Impressionen, welche uns die Sinne liefern, so dass die Handlung des Gemüths, wodurch wir diesen Impressionen oder ihren Objekten eine reelle und korporelle Existenz beilegen, eben so schwer zu erklären ist, als diejenige, welche wir gegenwärtig untersuchen. Zweitens, Töne, Empfindungen des Geschmacks und Geruchs erscheinen dem Gemüthe gar nicht als Dinge, die eine Existenz im Raume haben, ob sie gleich gewöhnlich von dem Gemüthe als bleibende und unabhängige Eigenschaften angesehen werden, und sie können folglich den Sinnen gar nicht als ausser dem Körper existirende Dinge erscheinen. Der Grund, warum wir ihnen eine Stelle zuschreiben, soll in der Fol-

ge

ge *) erwogen werden. Drittens, Selbst unser Gesicht belehrt uns nicht unmittelbar und ohne eine gewisse Schlussfolge und Erfahrung, welche die vernünftigsten Philosophen für richtig erkennen, von dem Entferntseyn oder (sit venia verbo) von dem Ausserunsseyn der Körper.

Was nun die Unabhängigkeit unsrer Vorstellungen von uns selbst betrifft, so kann diese nie ein Gegenstand der Sinne seyn; sondern jede Meinung, welche wir darüber festsetzen, muss sich auf Beobachtung und Erfahrung gründen: und wir werden in der Folge sehen, dass unsre Schlüsse aus der Erfahrung der Lehre von der Unabhängigkeit unsrer Vorstellungen gar nicht günstig sind. Unterdessen mag es genug seyn, zu bemerken, dass wir, wenn von realen unterschiedenen wirklichen Dingen geredet wird, gemeiniglich mehr ihre Unabhängigkeit im Sinne haben, als ihre äusserliche Lage im Raume, und dass wir denken, ein Objekt habe hinlängliche Realität, wenn sein Daseyn ununterbrochen, und von den kontinuirlichen Veränderungen, deren wir uns in uns selbst bewusst sind, unabhängig ist.

So (um wieder zu dem zurückzukehren, was ich von den Sinnen gesagt habe) geben uns die Sinne keinen Begriff von der kontinuirlichen Existenz, weil sie nicht über den Kreis hinaus wirken können, in welchem sie in der That wirken. Sie bringen

*) Abschn. 5.

gen die Meinung von einer verſchiedenen Exiſtenz eben ſo wenig hervor, weil ſie ſie dem Gemüthe weder als vorgeſtellt noch als urſprünglich geben können. Um ſie als vorgeſtellt zu geben, müſsten ſie dieſelbe als Bild und auch als Objekt geben können. Um ſie als urſprünglich erſcheinen zu laſſen, müſsten ſie etwas Falſches vorſtellen; und dieſe Falſchheit müſste in den Verhältniſſen und in der Lage anzutreffen ſeyn; demnach müſsten ſie fähig ſeyn, das Objekt mit uns ſelbſt zu vergleichen, und ſelbſt in dieſem Falle täuſchen ſie uns nicht und können uns gar nicht täuſchen. Wir können alſo hieraus mit voller Gewiſsheit ſchlieſsen, daſs die Meinung einer kontinuirlichen und von uns verſchiedenen Exiſtenz nie von den Sinnen herkommen kann.

Um dies zu beſtätigen, bemerken wir, daſs es drei verſchiedene Arten von Impreſſionen giebt, welche uns von den Sinnen zugeführt werden. Die erſte Art ſind die Impreſſionen der Figur, der Gröſse, der Bewegung und der Solidität der Körper. Die andre die Impreſſionen der Farben, des Geſchmacks, des Geruchs, der Töne, der Hitze und Kälte. Die dritte Art ſind die Impreſſionen der Luſt und Unluſt, die von der Einwirkung der Objekte auf unſern Körper entſtehen, wie wenn unſer Fleiſch mit Inſtrumenten verletzt wird, und dergleichen. Sowohl Philoſophen als Laien nehmen an, daſs die erſten von der Art ſind, welche eine unterſchiedene kontinuirliche Wirklichkeit haben.

Blos

Blos Laien betrachten die zweite Art als Eigenschaften von gleicher Natur. Aber beide, Philosophen und Laien halten wieder die dritte Art für blosse Wahrnehmungen; und folglich für unterbrochene und abhängige Wesen.

Nun ist es klar, dass Farben, Töne, Hitze, Kälte, was auch sonst unsre philosophische Meinung darüber seyn mag, nach dem wie sie den Sinnen vorkommen, eben auf dieselbige Weise existiren, wie Bewegung und Solidität und dass der Unterschied, den wir zwischen ihnen in dieser Rücksicht machen, nicht von der blossen Vorstellung herrührt. Das Vorurtheil für die unterschiedene kontinuirliche Existenz der erstern Eigenschaften ist so gross, dass Ungelehrte, wenn die neuern Philosophen die entgegengesetzte Meinung behaupten, sich einbilden, sie könnten es durch ihr Gefühl und durch ihre Erfahrung widerlegen und ihre Sinne widersprächen einer solchen Philosophie. Es ist also offenbar, dass Farben, Töne u. s. w. ursprünglich eben der Art sind, als Schmerz, der von einer Verletzung oder Vergnügen, das von der Wärme entsteht; und dass der Unterschied zwischen ihnen weder in der Wahrnehmung noch in der Vernunft, sondern lediglich in der Imagination seinen Grund hat. Denn da beide offenbar nichts als Wahrnehmungen sind, die von den besondern Gestalten und Bewegungen der Theile des Körpers herkommen, worinnen könnte da sonst ihr Unterschied bestehen? Aus allem Bisherigen können wir also schliessen,

daſs, nach den Sinnen zu urtheilen, alle Vorſtellungen in der Art ihrer Exiſtenz einerlei ſeyen.

Wir bemerken alſo vermöge des Beiſpiels von den Tönen und Farben, daſs wir den Objekten eine unterſchiedene und kontinuirliche Wirklichkeit beilegen können, ohne jemals die Vernunft zu Rathe zu ziehen, oder unſre Meinungen nach philoſophiſchen Principien abzuwägen. Und in der That, die Philoſophen mögen die Beweiſe, welche ſie für den Glauben an Dinge, die vom Gemüthe unabhängig ſind, vorbringen, für noch ſo überzeugend halten, ſo iſt doch gewiſs, daſs dieſe Beweiſe nur ſehr wenigen bekannt ſind und daſs Kinder, Bauern und der gröſste Theil des Menſchengeſchlechts gewiſs nicht durch ſie bewogen wird, die Objekte gewiſſen Impreſſionen zuzuſchreiben und ſie andern abzuſprechen. Daher finden wir auch, daſs alle die Schlüſſe, welche der gemeine Mann hierüber macht, gerade denen entgegen ſind, welche durch Philoſophie beſtätigt werden. Denn die Philoſophie lehrt uns, daſs jedes Ding, welches dem Gemüthe erſcheint, nichts als eine Vorſtellung ſey, die unterbrochen und vom Gemüthe abhängig iſt; da hingegen der gemeine Mann Vorſtellungen und Objekte verwirrt, und diejenige Dinge für von ſich unterſchieden und kontinuirlich wirklich hält, welche er fühlt oder ſieht. Da nun dieſe Meinung ganz gegen die Vernunft iſt, ſo muſs ſie von einem andern Vermögen, als von dem Verſtande herrühren. Hierzu kömmt noch, daſs wir, ſo lange Vor-

ſtel-

stellungen und Dinge für einerlei gelten, niemals von der Existenz des einen auf die Existenz des andern schliessen, oder einen Beweis von dem Verhältniss der Ursache und Wirkung hernehmen können; welches doch der einzige ist, wodurch wir von Gegenständen der Erfahrung überzeugt werden können. Selbst wenn wir unsre Vorstellungen von unsern Objekten unterscheiden, scheint es jetzo, als ob wir nicht im Stande wären von der Existenz des einen auf die Existenz des andern zu schliessen: sodass nach allem Bisherigen, unsre Vernunft bei keiner Voraussetzung uns von der unterschiedenen und kontinuirlichen Existenz der Körper, weder wirklich überzeugt, noch uns überzeugen kann. Wir müssen also diese Meinung ganz und gar unsrer Einbildungskraft schuldig seyn; welche deshalb nunmehro der Gegenstand unsrer Untersuchung seyn muss.

Da alle Impressionen innerliche und verschwindende wirkliche Dinge sind, und als solche erscheinen, so muss der Begriff ihrer verschiedenen und kontinuirlichen Existenz von der Konkurrenz einiger Eigenschaften derselben mit den Eigenschaften der Einbildungskraft entstehen; und da sich dieser Begriff nicht auf alle erstreckt, so muss er von gewissen Eigenschaften entstehen, die einigen Impressionen eigenthümlich zugehören. Es wird uns also leicht werden, durch eine Vergleichung derjenigen Impressionen, denen wir eine abgesonderte und kontinuirliche Existenz beilegen, mit denen, welche

wir als innerlich und verſchwindend betrachten, dieſe Eigenſchaften aufzuſinden.

Es iſt aber weder das Unwillkührliche gewiſſer Impreſſionen, wie man gemeiniglich annimmt, noch ihre gröſsere Stärke und Kraft die Urſache, weshalb wir ihnen eine Realität und eine kontinuirliche Exiſtenz beilegen, welche wir andern, die willkührlich oder ſchwach ſind, abſprechen. Denn wir wiſſen ja, daſs Schmerz und Vergnügen, Leidenſchaften und Begierden, denen wir nie eine Exiſtenz auſſer unſrer Vorſtellung beilegen, mit weit gröſserer Heftigkeit wirken, und eben ſo unwillkührlich ſind, als die Impreſſionen der Figur und Ausdehnung der Farben und Töne, welche wir für bleibende oder fortdaurende Weſen halten. Die Hitze eines Feuers, glaubt man, ſey in dem Feuer, ſo lange man ſie nicht ſehr empſindet; aber der Schmerz, den es bei ſeiner Annäherung verurſacht, hat nach unſrer Meinung kein andres Daſeyn, als in der Vorſtellung.

Nachdem wir nun dieſe gewöhnlichen Meinungen verworfen haben, ſo müſſen wir uns nach einer andern Hypotheſe umſehen, durch die wir ſolche beſondre Eigenſchaften in unſern Impreſſionen entdecken können, welche verurſachen, daſs wir ihnen eine abgeſonderte und beharrliche Exiſtenz beilegen.

Nach einer kurzen Prüfung werden wir finden, daſs alle diejenigen Objekte, denen wir eine kontinuirliche Exiſtenz beilegen, eine beſondere Be-

ſtän-

ſtändigkeit an ſich haben, welche ſie von denen Impreſſionen unterſcheidet, deren Exiſtenz von unſrer Vorſtellung abhängt. Jene Berge, Häuſer und Bäume, welche jetzt vor meinem Auge liegen, ſind mir ſtets in derſelben Ordnung erſchienen, und wenn ich meine Augen verſchlieſse oder mein Haupt herumdrehe und ſie dadurch aus dem Geſichte verliere; ſo kann ich ſie gleich darauf ohne die mindeſte Veränderung wieder finden. Mein Bett, mein Tiſch, meine Bücher und Papiere ſtellen ſich mir alle immer auf einerlei Art und Weiſe dar, und ändern ſich dadurch, daſs ich ſie eine Zeitlang nicht ſehe oder wahrnehme, gar nicht. Dieſes iſt der Fall mit allen denen Impreſſionen, von deren Objekten man eine äuſſere Exiſtenz annimmt; und es iſt mit keiner andern Impreſſion ſo, ſie mag ſanft oder heftig, willkührlich oder unwillkührlich ſeyn.

Dennoch iſt dieſe Beſtändigkeit nicht ſo vollkommen, daſs nicht eine beträchtliche Menge von Ausnahmen dabei ſtatt finden ſollten. Die Körper ändern oft ihre Stellungen und Eigenſchaften, und ſind zuweilen nach einer kleinen Abweſenheit oder Unterbrechung kaum noch kenntlich. Aber hier iſt zu merken, daſs ſie auch ſelbſt bei dieſen Veränderungen einen Zuſammenhang abhalten, und eine regelmäſsige Abhängigkeit von einander haben, welches der Grund einer Art von Kauſſalſchlüſſen iſt, und die Meinung von ihrer kontinuirlichen Exiſtenz erzeugt. Wenn ich nach einer Stunde wieder in mein Zimmer komme, ſo

finde

finde ich mein Feuer nicht mehr in der Lage, in welcher ich es verlies; aber ich bin gewohnt in andern Fällen zu sehen, wie eine gleiche Veränderung in gleicher Zeit hervorgebracht worden ist, ich mag abwesend oder gegenwärtig, nahe oder entfernt gewesen seyn. Dieser Zusammenhang in den Veränderungen ist also eben so ein charakteristisches Zeichen der äussern Objekte, als ihre Beständigkeit.

Nachdem ich nun gefunden, dass die Meinung der kontinuirlichen Existenz der Körper, von dem Zusammenhange und der Beständigkeit gewisser Impressionen abhängt, so komme ich nun zu der Untersuchung, auf welche Art diese Eigenschaften eine so seltsame Meinung erzeugen. Um bei dem Zusammenhange anzufangen; so müssen wir bemerken, dass, obgleich die innerlichen Impressionen, welche wir als fliessend und verschwindend ansehen, auch einen gewissen Zusammenhang oder eine gewisse Regelmässigkeit in ihrer Erscheinung haben, so ist doch diese Eigenschaft hier von einer gewissermassen ganz verschiedenen Natur, als diejenige ist, welche wir in den Körpern entdecken. Unsre Leidenschaften haben nach dem, was uns Erfahrung lehrt, einen wechselseitigen Zusammenhang mit einander, und hängen von einander ab; aber bei keiner Gelegenheit ist es nöthig anzunehmen, dass sie auch da existirt und gewirkt haben müssten, wo sie nicht wahrgenommen wurden, um dieselbe Abhängigkeit und dieselbe Verknüpfung zu behalten, die wir erfahren haben. In Ansehung der

äufsern Objekte ift es nicht fo. Diefe fodern eine kontinuirliche Wirklichkeit, wenn fie nicht im gewiffen Maafse die Regelmäfsigkeit ihrer Wirkungen verlieren follen. Ich fitze hier in meinem Zimmer mit dem Geficht gegen das Feuer gerichtet; und alle Objekte, die meine Sinne afficiren, find in wenigen Ruthen um mich herum enthalten. Mein Gedächtnifs lehrt mich zwar auch die Wirklichkeit vieler Objekte; allein diefe Belehrung erftreckt fich nicht über ihre vergangene Exiftenz, und weder Sinne noch Gedächtnifs geben mir ein Zeugnifs für die Kontinuität ihres Dafeyns. Da ich fo fitze, und über diefe Gedanken nachdenke, fo hör ich ein plötzliches Geräufch einer Thür, die fich um ihre Angeln dreht; und kurz darauf fehe ich einen Boten, der fich mir nähert. Diefes giebt zu mancherlei neuen Reflexionen und Schlüffen Anlafs. Erftlich hab ich niemals bemerkt, dafs diefes Geräufch von etwas anderm, als von der Bewegung einer Thür herkommen konnte; und fchliefse daher, dafs das gegenwärtige Phänomen aller bisherigen Erfahrung widerfprechen würde, wenn die Thür, die, wie ich mich erinnere, an der andern Seite des Zimmers ift, noch in ihrer Stelle bliebe. Ferner habe ich allenthalben gefunden, dafs ein menfchlicher Körper mit der Eigenfchaft verfehen ift, die wir Schwere nennen, und welche ihn hindert in der Luft zu gehen, wie diefer Bote gethan haben müfste, wenn er in mein Zimmer hätte kommen wollen, wenn nicht die Stufen, deren ich mich erinne-

re,

re, während meiner Abweſenheit wirklich geblieben wären. Aber dies iſt noch nicht alles. Ich erhalte einen Brief, der, wie ich bei deſſelben Oeffnung aus der Hand und Unterſchrift ſehe, von einem Freunde kömmt, der mir berichtet, daſs er zweihundert Meilen von mir iſt. Nun kann ich mir offenbar dieſe Erſcheinung meiner bisherigen Erfahrung gemäſs gar nicht erklären, ohne mir in meinem Gemüthe die ganze See und das feſte Land, welches zwiſchen uns iſt, vorzuſtellen, und die Wirkungen und kontinuirliche Exiſtenz der Poſten und Fahrzeuge meinem Gedächtniſſe und der bisherigen Beobachtung gemäſs anzunehmen. Wenn man dieſe Erſcheinungen des Boten und des Briefs in einem gewiſſen Lichte betrachtet, ſo ſcheinen ſie der gemeinen Erfahrung zu widerſprechen, und können als Einwürfe gegen die Regeln angeſehen werden, welche wir über die Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen machen. Ich bin gewohnt einen gewiſſen Schall zu hören; und zu gleicher Zeit ſehe ich ein gewiſſes Ding in Bewegung. Ich habe in dieſem einzelnen Falle dieſe beiden Vorſtellungen noch nicht zuſammen gehabt. Dieſe Beobachtungen widerſprechen einander, wenn ich nicht annehme, daſs die Thür noch da iſt, und daſs ſie, ohne daſs ichs merkte, geöffnet ward. Und dieſe Vorausſetzung, welche anfänglich ganz willkührlich und hypothetiſch war, erlangt dadurch, daſs ſie das einzige Mittel iſt, wodurch ich dieſe Widerſprüche vereinigen kann, die gröſste Stärke und Gewiſsheit. Es iſt kaum ein Au-

gen-

genblick in meinem Leben, wo sich mir nicht ähnliche Beispiele anböten, und wo ich nicht Gelegenheit hätte, die kontinuirliche Wirklichkeit der Objekte vorauszusetzen, um die Möglichkeit der Verbindung zwischen den vergangenen und gegenwärtigen Erscheinungen zu begreifen, und ihnen die Vereinigung unter einander zuzuschreiben, welche nach der Erfahrung mit ihren besondern Naturen und Umständen verbunden ist. Hier werde ich also natürlicherweise dahin gebracht, die Welt als etwas Reelles und Beharrliches zu betrachten, das seine Wirklichkeit fortdaurend behält, selbst wenn es meiner Wahrnehmung nicht mehr gegenwärtig ist.

Aber obgleich dieser Schluss von dem Zusammenhange der Erscheinungen mit unsern Schlüssen über die Ursachen und Wirkungen von einerlei Natur zu seyn, und von der Gewohnheit durch vergangene Erfahrung bestimmt, herzurühren scheint; so werden wir doch bei näherer Prüfung finden, dass sie im Grunde beträchtlich von einander verschieden sind, und dass dieser Schluss auf eine indirekte und uneigentliche Art von dem Verstande und von der Gewohnheit herrührt. Denn man wird leicht einräumen, da dem Gemüthe nichts als seine eignen Vorstellungen realiter gegenwärtig sind, dass es nicht nur unmöglich ist, eine Gewohnheit anders, als durch die regelmässige Folge dieser Vorstellungen zu erwerben, sondern auch, dass eine Gewohnheit unmöglich diesen Grad der Regelmässigkeit übertreffen kann. Ein Grad von Regel-

gelmäſsigkeit in unſern Vorſtellungen kann daher für uns nie ein Grund ſeyn, auf einen gröſſern Grad von Regelmäſsigkeit in gewiſſen Objekten zu ſchlieſsen, die gar nicht wahrgenommen worden ſind, denn eine Gewohnheit, die durch etwas erworben iſt, was dem Gemüthe nie gegenwärtig gewesen iſt, enthält einen Widerſpruch. Wenn wir nun auf die kontinuirliche Exiſtenz der Objekte der Sinne aus ihrem Zuſammenhange und ihrer öftern Vereinigung ſchlieſsen, ſo iſt es klar, daſs wir dadurch den Objekten eine gröſſere Regelmäſsigkeit beilegen, als in unſern bloſsen Vorſtellungen wahrgenommen wird. Wir bemerken eine Verknüpfung zwiſchen zwei Arten von Objekten in der bisherigen Erfahrung, aber wir ſind nicht im Stande zu bemerken, daſs dieſe Verknüpfung vollkommen beſtändig ſey, da das Drehen des Kopfs, die Verſchlieſsung der Augen dieſe Ordnung ſogleich zu unterbrechen im Stande iſt. Was ſetzen wir alſo in dieſem Falle anders voraus, als daſs dieſe Objekte immer fort, ohnerachtet ihrer ſcheinbaren Unterbrechung, ihre gewöhnliche Verknüpfung behalten, und daſs die unregelmäſsigen Erſcheinungen durch etwas zuſammengehalten werden, das wir nicht kennen? Da nun aber alle Schlüſſe über Erfahrungsgegenſtände blos von der Gewohnheit herkommen, und Gewohnheit nur allein die Wirkung wiederholter Wahrnehmungen ſeyn kann; ſo kann die Ausdehnung der Gewohnheit und der Vernunfterkenntniſs über die Erfahrung hin-

hinaus nie die direkte und natürliche Wirkung der beftändigen Wiederholung und Verknüpfung feyn, fondern mufs von der Mitwirkung einiger andern Principien entftehen.

Ich habe fchon bei Prüfung der Gründe der Mathematik *) angemerkt, dafs die Einbildungskraft, wenn fie einmal an einer Gedankenreihe Theil nimmt, gefchickt ift fortzufahren, wenn gleich die Objekte nicht mehr da find, und dafs fie, wie eine Galeere, die durch Ruder in Bewegung gefetzt ift, ihren Lauf ohne einen neuen Stofs fortfetzt. Diefes führte ich oben an, um zu erklären, wie wir nach der Erwägung verfchiedener unfichern Maafse der Gleichheit und der Verbefferung derfelben unter einander, durch die Einbildungskraft zu der Vorftellung eines fo vollkommnen und berichtigten Maasftabes der Gleichheit kämen, der nicht dem mindeften Irrthume unterworfen ift. Daffelbige Princip macht nun auch, dafs wir fo leicht diefe Meinung von der kontinuirlichen Exiftenz der Körper unterhalten. Die Objekte ftehen auch fo, wie fie den Sinnen erfcheinen, fchon in einem gewiffen Zufammenhange; aber diefer Zufammenhang ift gröfser und einförmiger, wenn wir annehmen, dafs die Objekte kontinuirlich wirklich find; und wenn nun die Seele einmal im Zuge ift, die Einförmigkeit unter den Objekten zu bemer-

*) Th. 2. Abfchn. 4.

merken, so fährt sie natürlicherweise darinnen fort, bis sie die Einförmigkeit so komplet, als möglich gemacht hat. Die einzige Voraussetzung ihrer kontinuirlichen Existenz ist nun zu diesem Zwecke hinreichend, und giebt uns einen Begriff von einer weit grössern Regelmäſsigkeit unter den Objekten, als diejenige ist, welche sie haben, wenn wir blos unsre Sinne darüber befragen.

Allein eine so groſse Kraft wir auch diesem Principio beilegen mögen, so fürchte ich doch, es ist zu schwach, um allein ein Gebäude von so weitem Umfange zu tragen, als dasjenige der kontinuirlichen Existenz der äussern Körperwelt ist; und glaube, daſs wir die Beständigkeit ihrer Erscheinung nebst dem Zusammenhange mit zu Hülfe nehmen müssen, um eine befriedigende Erklärung von dieser Meinung zu geben. Da mich die ausführliche Erörterung dieser Materie in einen beträchtlichen Umfang sehr tiefer Spekulation führen wird; so halte ich es für schicklich, um Verwirrung zu vermeiden, eine Skitze oder einen kurzen Abriſs meines Systems hier zu entwerfen, und dann in der Folge alle Theile desselben nach ihrem reellen Umfange auszuführen. Dieser Schluſs von der Beständigkeit der Vorstellungen, giebt so wie der vorige von ihrem Zusammenhange Gelegenheit zu der Meinung von der kontinuirlichen Existenz der Körper, welche noch eher ist, als die von ihrer verschiedenen Existenz, und erzeugt das letztere Princip.

Wenn

Wenn wir daran gewöhnt sind, in gewissen Impressionen eine Beständigkeit zu beobachten, und gefunden haben, dass z. E. die Sonne oder der Ocean nach einer Abwesenheit oder einer Vernichtung mit gleichen Theilen und in gleicher Ordnung wiederkömmt, wie bei ihrer ersten Erscheinung, so können wir diese unterbrochenen Wahrnehmungen nicht als verschieden betrachten (wie sie doch wirklich sind), sondern wir betrachten sie im Gegentheil als dieselben Individua wegen ihrer Aehnlichkeit. Da aber diese Unterbrechung ihrer Existenz ihrer vollkommnen Identität widerspricht, und wir dabei die erste Impression als vernichtet, und die zweite als neu erschaffen uns vorstellen müssten, so finden wir uns in einer Art von Verlegenheit, und sind in eine Art von Widerspruch verwickelt. Um uns nun aus dieser Schwierigkeit zu helfen, verbergen wir, so viel als möglich, die Unterbrechung, oder abstrahiren vielmehr ganz und gar davon, oder schaffen sie dadurch gänzlich bei Seite, dass wir annehmen, dass diese unterbrochenen Vorstellungen vermittelst einer realen Existenz, die wir aber freilich nicht empfinden könnten, unter einander verknüpft sind. Diese Voraussetzung oder dieser Begriff einer kontinuirlichen Existenz erhält von dem Gedächtnisse Vorstellungen dieser abgerissenen Impressionen, und von der Neigung, die sie uns beibringen, sie immer für dieselben gelten zu lassen, Stärke und Lebhaftigkeit; und nach dem vorhergehenden System besteht ja das eigentliche

Wesen

Wefen des Glaubens in der Stärke und Lebhaftigkeit der Vorftellung.

Zur Rechtfertigung diefes Syftems gehören vier Stücke. Erftlich mufs das Principium individuationis oder der Grundfatz der Identität erklärt werden. Zweitens müffen wir einen Grund angeben, warum uns die Aehnlichkeit unfrer abgeriffenen und unterbrochenen Vorftellungen bewegt, ihnen eine kontinuirliche Exiftenz beizulegen. Drittens ift von der Neigung Rechenfchaft zu geben, welche diefe Illufion giebt, diefe zerriffenen Erfcheinungen durch eine kontinuirliche Exiftenz zu vereinigen. Viertens und letztens mufs die Stärke und Lebhaftigkeit erklärt werden, welche von der Neigung herrührt.

Erftens alfo, was das Princip der Identität anbetrifft; fo bemerke ich, dafs die Anfchauung eines Objekts nicht hinreichend ift, den Begriff der Identität herbeizuführen. Denn wenn in dem Satze Ein Ding ift mit fich felber einerlei, der Begriff, der durch das Wort Ding ausgedrückt ift, gar nicht von dem was durch fich felber bezeichnet ift, verfchieden wäre; fo könnten wir in der That gar nichts darunter verftehen, und der Satz würde gar nicht ein gewiffes Subjekt und ein gewiffes Prädikat enthalten, welche doch in diefem bejahenden Urtheile enthalten find. Ein einzelnes Ding führt zwar auf den Begriff der Einheit, aber nicht auf den Begriff der Identität.

Auf

Auf der andern Seite kann eine Mehrheit der Objekte ebenfalls diefen Begriff nicht herbeiführen, fo ähnlich man diefe Dinge auch annehmen mag. Der Verftand urtheilt ftets, dafs das eine nicht das andere fey, und betrachtet fie wie zwei, drei oder wie irgend eine beftimmte Zahl von Dingen, die ihrer Wirklichkeit nach ganz und gar von einander verfchieden und unabhängig find.

Da alfo Zahl und Einheit fich beide mit dem Verhältniffe der Identität nicht vertragen, fo mufs es in etwas liegen, das keines von beiden ift. Allein die Wahrheit zu geftehen, fo fcheint diefes beim erften Anblicke ganz unmöglich. Zwifchen Einheit und Zahl kann es fo wenig ein Mittelding geben, als zwifchen Seyn und Nichtfeyn. Wenn wir ein Ding als exiftirend annehmen, fo müffen wir entweder annehmen, dafs noch ein anderes exiftire, und dann haben wir den Begriff der Zahl; oder wir müffen annehmen, dafs es nicht exiftire, in welchem Falle das erfte Objekt bei der Einheit bleibt.

Diefe Schwierigkeit zu heben, müffen wir zu dem Begriffe der Zeit oder Dauer unfre Zuflucht nehmen. Ich habe fchon bemerkt *), dafs Zeit im genauen Sinne den Begriff der Succeffion mit einfchliefst, und dafs, wenn wir ihren Begriff auf ein unveränderliches Objekt anwenden, diefes vermittelft einer Erdichtung der Einbildungskraft gefchieht, wodurch man annimmt, dafs das unveränder-

*) Th. 2. Abfchn. 5.

änderliche Ding an den Veränderungen der zugleichſeienden Objekte, und insbeſondere an den Veränderungen unſrer Vorſtellungen Theil nehme. Dieſe Erdichtung der Einbildungskraft findet allenthalben ſtatt; und blos durch ſie geſchieht es, daſs ein einzelnes uns gegebenes Ding, das wir eine Zeitlang ununterbrochen und unverändert betrachten, uns den Begriff der Identität zu geben im Stande iſt. Denn wenn wir zwei Punkte dieſer Zeit betrachten, ſo können wir ſie nach verſchiedenen Geſichtspunkten anſehen: Wir können ſie uns entweder beide als in einem und eben demſelben Augenblicke vorſtellen, dann liefern ſie den Begriff der Zahl, ſowohl durch ſich ſelbſt, als durch das Objekt, welches vervielfältiget werden muſs, wenn man es ſich auf einmal als in dieſen zwei verſchiedenen Punkten der Zeit exiſtirend vorſtellen will: Oder wir können auf der andern Seite die Succeſſion der Zeit durch eine gleiche Succeſſion der Begriffe vorſtellen, ſo daſs wir erſt einen Augenblick denken, in welchem das Ding exiſtirt, ſodann uns einen Wechſel in der Zeit einbilden, ohne daſs das Ding verändert oder unterbrochen wird; in welchem Falle wir den Begriff der Einheit erlangen. Hier iſt alſo ein Begriff, welcher ein Mittelding zwiſchen Einheit und Zahl iſt; oder eigentlich zu reden, der einer von beiden iſt, je nachdem man es nimmt; und dieſes iſt der Begriff, welchen wir den Begriff der Identität nennen. Man kann im eigentlichen Sinne zu reden, nie ſagen,

daſs

dafs ein Ding mit fich felber einerlei fei, wenn wir nicht fo viel damit fagen wollen, dafs ein Ding, das zu der einen Zeit exiftirt, mit fich felber einerlei fey, wenn es zu einer andern Zeit exiftirt. Hierdurch machen wir einen Unterfchied zwifchen dem Begriffe, der durch das Wort Ding und den, der durch Sich felber ausgedruckt wird, ohne dafs wir der Zahl nach gehen, und zu gleicher Zeit, ohne dafs wir uns auf eine ftrenge und abfolute Einheit einfchränken.

Auf diefe Art ift das Principium individuationis nichts als die Unveränderlichkeit und Ununterbrochenheit eines Dings, ohnerachtet der Veränderung der Zeit, wodurch fich das Gemüth das Ding in verfchiedenen Perioden feiner Wircklichkeit vorftellen kann, ohne die Anfchauung zu unterbrechen, und ohne verbunden zu feyn, den Begriff der Vielheit oder der Zahl zu formiren.

Ich komme nun zur Erklärung des zweiten Theils meiner Theorie, wo ich zeigen will, warum die Beftändigkeit unfrer Vorftellungen verurfachet, dafs wir ihnen eine vollkommne numerifche Identität zufchreiben, obgleich viele Zwifchenzeiten zwifchen ihrer Erfcheinung find, und fie nur eine von den wefentlichen Eigenfchaften der Identität: nemlich die Unveränderlichkeit an fich haben. Um bei diefer Erklärung alle Zweideutigkeit und alle Verwirrung zu vermeiden, mufs ich bemerken, dafs ich hier von den Meinungen

und dem Glauben des gemeinen Mannes in Beziehung auf die Wirklichkeit der Körper Rechenſchaft geben will; und daſs ich mich alſo ganz und gar nach ihrer Manier zu denken und ſich auszudrücken bequemen muſs. Nun haben wir ſchon bemerkt, daſs, wenn gleich die Philoſophen zwiſchen Objekten und Vorſtellungen der Sinne einen Unterſchied machen, welche ſie als gleichzeitig exiſtirend und ähnlich annehmen, dennoch dieſes ein Unterſchied ſey, der von dem gröſsten Theile der Menſchen gar nicht begriffen wird, die niemals der Meinung einer zwiefachen Exiſtenz und Vorſtellung Glauben beimeſſen, da ſie nur ein Ding wahrnehmen. Diejenigen Empfindungen, welche ſie durch das Auge oder Ohr empfangen, ſind ihnen die wahren Objekte und ſie können ſich nicht vorſtellen, daſs dieſe Feder oder dieſes Papier, welches ſie unmittelbar wahrnehmen, noch etwas andres vorſtellen ſollte, welches von ihm verſchieden und ihm blos ähnlich iſt. Um mich alſo nach ihren Begriffen zu bequemen, werde ich zuerſt vorausſetzen, daſs es nur eine einzelne Exiſtenz gebe, die ich ohne Unterſchied Objekt oder Vorſtellung nennen werde, je nachdem ich es zu meinem Zwecke für gut befinde, indem ich unter beiden das verſtehe, was jeder gemeine Mann einen Hut, Schuh, Wein, oder eine andere Impreſſion, die ihm die Sinne geben, nennt. Ich werde aber nicht vergeſſen zu erinnern, ſo bald ich wieder zu einer mehr philoſophiſchen Art zu denken und zu reden komme.

Um

Um nun die Unterſuchung über die Quelle des Irrthums und der Täuſchung in Anſehung der Identität, wenn wir ſie unſern ähnlichen Vorſtellungen, ihrer Unterbrechung ungeachtet, beilegen, anzufangen; muſs ich eine Bemerkung wiederholen, welche ich ſchon auseinander geſetzt und bewieſen habe *). Nichts kann uns leichter verführen, einen Begriff mit dem andern zu verwechſeln, als ein Verhältniſs zwiſchen ihnen, welches ſie in der Einbildung aſſociirt, und macht, daſs man leicht von dem einen zu dem andern übergehen kann. Das Verhältniſs der Aehnlichkeit iſt in dieſer Rückſicht unter allen das verführeriſchſte; und dieſes deshalb, weil es nicht nur eine Aſſociation der Begriffe verurſacht, ſondern auch ſelbſt der Vermögen, indem ſie macht, daſs wir uns den einen Begriff durch eine Handlung der Seele vorſtellen, die derjenigen ähnlich iſt, mit welcher wir uns den andern vorſtellen. Dieſer Umſtand iſt, wie ich ſchon bemerkt habe, von groſsem Gewicht; und wir können daraus die allgemeine Regel feſtſetzen, daſs alle Begriffe, die der Verſtand in gleicher oder ähnlicher Ordnung, auf gleiche oder ähnliche Art denkt, auſſerordentlich leicht verwechſelt werden können. Das Gemüth geht leicht von einem zum andern, und merkt den Wechſel nicht ohne eine ſehr ſtarke Aufmerkſamkeit, deren es, im Allgemeinen zu reden, ganz unfähig iſt.

*) Th. 2. Abſchn. 5.

Um diese allgemeine Regel anzuwenden, müssen wir erst die Verfassung des Gemüths betrachten, in welcher es ist, wenn es ein Objekt anschauet, das eine vollkommne Identität hat, und sodann müssen wir ein andres Objekt finden, welches mit ihm dadurch verwechselt wird, dass es eine ähnliche Gemüthsverfassung erzeugt. Wenn wir unsre Gedanken auf ein Objekt heften, und annehmen, dass es eine Zeit hindurch kontinuirlich dasselbe bleibe; so ist offenbar, dass wir annehmen, der Wechsel liege blos in der Zeit, und wir bemühen uns selbst niemals, ein neues Bild oder einen neuen Begriff des Objekts hervorzubringen. Die Fähigkeiten des Gemüths ruhen gewissermassen aus, und strengen sich nicht mehr an, als nöthig ist, den Begriff, den wir einmal denken, und der unverändert und ununterbrochen bleibt, fortzusetzen. Den Uebergang von dem einen Augenblicke zum andern fühlt man kaum, und er unterscheidet sich nicht durch eine verschiedene Wahrnehmung oder einen verschiedenen Begriff, welcher eine verschiedene Richtung der Lebensgeister seiner Vorstellung gemäss erfoderte.

Welche andre Objekte aber als identische, wären wohl fähig das Gemüth in dieselbe Verfassung zu setzen, wenn es sie betrachtet, und denselben ununterbrochenen Uebergang der Einbildungskraft von dem einen Begriffe zum andern zu verursachen? Diese Frage ist von der allergrössten Wichtigkeit. Denn wenn wir noch solche Objekte ausfindig machen

chen könnten, fo könnten wir nach dem vorigen Grundfatz mit Gewifsheit fchliefsen, dafs fie auf eine fehr natürliche Art mit identifchen Vorftellungen verwechfelt und für diefelben in unfern mehreften Vernunfterkenntniffen genommen wären. Ob aber gleich diefe Frage wichtig ift, fo ift doch ihre Antwort nicht fchwer und zweifelhaft. Denn ich erwiedere unmittelbar darauf, dafs eine Folge in Verhältnifs ftehender Objekte, das Gemüth in diefe Verfaffung fetzt, und dafs diefelbe mit eben dem fliefsenden und ununterbrochenen Fortgange der Einbildungskraft betrachtet wird, der mit der Anfchauung deffelben unveränderlichen Objekts verknüpft feyn würde. Die wahre Natur und das Wefen des Verhältniffes befteht in der Verknüpfung unfrer Begriffe mit einander, und in der Leichtigkeit, mit welcher die Vorftellungskraft bei der Erfcheinung des einen Objekts zu dem andern geleitet wird, das mit ihm verknüpft ift. Der Uebergang zwifchen den im Verhältniffe ftehenden Begriffen ift alfo fo ungezwungen und leicht, dafs er wenig Veränderung im Gemüthe hervorbringt, und dafs er eine blofse Fortfetzung einer und eben derfelben Handlung zu feyn fcheint; und da die Fortfetzung derfelben Handlung eine Wirkung der kontinuirlichen Anfchauung deffelbigen Objekts ift, fo legen wir aus diefem Grunde jeder Folge der in Verhältnifs ftehenden Objekte Identität bei. Das Denken gleitet am Faden der Succeffion eben fo leicht,

leicht, als wenn es kontinuirlich nur ein Objekt betrachtete, und der Verstand verwechselt daher die Succession mit der Identität.

Wir werden nachher einige Beispiele von dieser Wirksamkeit des Verhältnisses sehen, wie es uns bestimmt verschiedenen Objekten eine Identität beizulegen; hier wollen wir uns nur auf die gegenwärtige Materie einschränken. Wir finden durch Erfahrung, daſs sich fast in allen Impressionen der Sinne eine solche Beständigkeit findet, daſs die Unterbrechung derselben keine Veränderung in ihnen hervorbringt, und sie nicht hindert eben so wieder zu erscheinen, wie sie bei ihrer ersten Wirklichkeit beschaffen waren. Ich betrachte das Ameublement meines Zimmers, ich mache meine Augen zu und nachher öfne ich sie wieder, und finde, daſs die neuen Vorstellungen genau denen gleichen, welche vorher meine Sinne afficirten. Diese Aehnlichkeit bemerkt man in tausend Fällen, und sie verknüpft natürlicherweise unsre Begriffe dieser unterbrochenen Vorstellungen durch das strengste Verhältniſs mit einander, und führt das Gemüth durch einen leichten Uebergang von dem einen zum andern. Ein leichter Fortgang der Einbildungskraft längst den Begriffen dieser verschiedenen und unterbrochenen Vorstellungen ist in dem Gemüthe gerade die Handlung, als wenn wir eine beständige und ununterbrochene Vorstellung betrachten.

Daher

Daher ift es denn fehr leicht möglich, dafs wir die eine mit der andern verwechfeln *).

Die Menfchen, welche gewöhnlich diefe Meinung von der Identität unfrer ähnlichen Vorftellungen unterhalten, find überhaupt alle nicht denkende und unphilofophifche Köpfe (d. h. wir alle zu der einen oder der andern Zeit) und folglich folche, welche ihre Vorftellungen für ihre einzigen Objekte gelten laffen, und nie an eine doppelte d. h. innerliche und äufserliche Exiftenz, oder auf das Vorftellende und das Vorgeftellte denken. Das wahre

*) Man mufs freilich geftehen, dafs diefes Raifonnement etwas abftrakt und fchwer zu faffen ift; aber es ift merkwürdig, dafs man diefe Schwierigkeit als einen Beweis für unfre Schlufsfolge brauchen kann. Wir bemerken zwei Verhältniffe und beide find Aehnlichkeiten, welche zu der Verwechfelung der Folge unfrer unterbrochnen Vorftellungen mit einem identifchen Objekte beitragen. Das erfte ift die Aehnlichkeit der Vorftellungen; das zweite ift die Aehnlichkeit, welche der Aktus der Seele, mit dem fie eine Succeffion ähnlicher Objekte überfchauet, mit demjenigen hat, wenn fie ein identifches Objekt betrachtet. Diefe Aehnlichkeiten verwechfeln wir nun leicht mit einander; und nach dem was bisher gefagt worden ift, ift es fehr natürlich, dafs wir es thun. Aber betrachtet fie nur als verfchieden, und es wird gar keine Schwierigkeit mehr koften, das vorhergehende Argument zu faffen.

wahre Bild, welches den Sinnen gegenwärtig ist, ist bei uns der reale Körper; und diesem ununterbrochenen Bilde schreiben wir eine vollkommne Identität zu. Allein da die Unterbrechung der Erscheinung der Identität zu widerstreiten scheint, und uns natürlicherweise darauf führt, diese ähnlichen Vorstellungen als von einander verschieden zu betrachten, so finden wir uns hier in Verlegenheit, wie wir diese entgegengesetzten Meinungen vereinigen sollen. Das leichte Fortschreiten der Einbildungskraft längst den Begriffen der ähnlichen Vorstellungen macht, daſs wir ihnen eine vollkommne Identität zuschreiben. Die unterbrochene Art ihrer Erscheinung macht, daſs wir sie zwar als sehr ähnlich, aber doch immer als verschiedene Dinge betrachten, welche nach gewissen Intervallen immer wieder erscheinen. Die Verlegenheit, welche aus diesem Widerspruche entsteht, bringt eine Neigung hervor, diese zerrissenen Erscheinungen durch die Erdichtung einer kontinuirlichen Existenz zu vereinigen, welches der dritte Theil dieser Hypothese ist, welche ich mir vornahm zu erklären.

Nichts ist aus der Erfahrung gewisser, als daſs alles, was unsern Gesinnungen oder Neigungen widerspricht, eine merkliche Unlust in uns verursacht, es mag nun von aussen oder von innen kommen, von der Entgegensetzung äusserer Objekte oder von dem Streit innerer Principien. Hingegen alles, was mit den natürlichen Neigungen übereinstimmt, und entweder äusserlich ihre Befriedigung befördert,

oder

oder innerlich mit ihren Bewegungen zusammen wirkt, giebt gewiss eine merkliche Lust. Da nun hier ein Widerstreit zwischen dem Begriffe der Identität ähnlicher Vorstellungen und der Unterbrechung ihrer Erscheinung ist, so wird das Gemüth in dieser Lage verdriesslich werden und sich natürlicherweise von der Unlust zu befreien suchen. Da nun die Unlust aus dem Widerstreite zweier sich widersprechender Principien entsteht, so muss sie sich dadurch, dass sie das eine dem andern aufopfert, davon zu befreien suchen. Da aber der leichte Gang unsres Denkvermögens an unsern ähnlichen Vorstellungen macht, dass wir ihnen Identität zuschreiben, so können wir diese Meinung nie ohne Widerstreben aufgeben. Wir müssen uns also zur andern Seite wenden und annehmen, dass unsre Vorstellungen nicht mehr unterbrochen sind, sondern eine kontinuirliche und unveränderliche Existenz behalten und vermittelst derselben immer dieselben bleiben. Aber hier sind die Unterbrechungen in der Erscheinung dieser Vorstellungen so lang und so häufig, dass es unmöglich ist, sie zu übersehen: und da die Erscheinung einer Vorstellung im Gemüthe und seine Existenz beim ersten Anblick gänzlich einerlei zu seyn scheinen, so wird es zweifelhaft, ob wir je einen so handgreiflichen Widerspruch billigen und annehmen können, dass eine Vorstellung existire, ohne dass sie dem Gemüthe gegenwärtig ist. Um nun diese Materie aufzuklären und zu lernen, wie die Unterbrechung in der Erscheinung einer Vorstel-

ſtellung nicht nothwendigerweiſe eine Unterbrechung in ſeiner Exiſtenz nach ſich zieht, iſt es nöthig hier einige Grundſätze zu berühren, welche weitläuftiger zu erklären, wir erſt in der Folge *) Gelegenheit finden werden.

Wir wollen mit der Bemerkung anfangen, daſs die Schwierigkeit im gegenwärtigen Falle nicht in dem Gegenſtande der Erfahrung, auch nicht darin liegt, ob das Gemüth einen ſolchen Schluſs in Anſehung der kontinuirlichen Exiſtenz ſeiner Vorſtellungen mache, ſondern ſie betrift nur die Art und Weiſe, wie ſie ihn macht und die Grundſätze, auf welchen er beruhet. Es iſt gewiſs, daſs faſt alle Menſchen und ſogar die Philoſophen, die mehreſte Zeit ihres Lebens hindurch, ihre Vorſtellungen für ihre einzigen Objekte halten und vorausſetzen, daſs daſſelbige Weſen, welches dem Gemüthe innigſt gegenwärtig iſt, der reelle Körper oder die exiſtirende Materie ſey. Es iſt alſo gewiſs, daſs man vorausſetzt, dieſe Vorſtellung oder dieſes Objekt habe ein kontinuirliches ununterbrochenes Daſeyn, und werde weder durch unſre Abweſenheit vernichtet, noch durch unſre Gegenwart zur Wirklichkeit gebracht. Wenn wir von ihm abweſend ſind, ſo ſagen wir immer noch, daſs es exiſtire, aber daſs wir es nur nicht ſehen und nicht fühlen. Hier werden alſo zwei Fragen entſtehen, Erſtlich wie überzeugen wir uns davon, daſs wir annehmen, eine

*) Abſchn. 6.

ne Vorftellung könne von der Seele abwefend und doch nicht vernichtet feyn? und Zweitens, auf welche Art können wir uns vorftellen, dafs ein Ding der Seele gegenwärtig werden könne, ohne dafs eine neue Schöpfung einer Vorftellung oder eines Bildes vor fich geht: und was verftehen wir durch jenes Fühlen, Sehen und Wahrnehmen?

Was die erfte Frage betrift, fo bemerken wir, dafs das, was wir Gemüth (Seele, Vorftellungsvermögen) nennen, nichts ift, als ein Haufe oder eine Sammlung von verfchiedenen Vorftellungen, die mit einander durch gewiffe Relationen vereinigt find, und bei dem man, wiewohl fälfchlich, vorausfetzt, dafs es vollkommen einfach und identifch fey. Da nun jede Vorftellung von der andern unterfchieden, und als abgefondert exiftirend betrachtet werden kann; fo folgt offenbar, dafs keine Ungereimtheit darinne liegt, wenn man eine befondere Vorftellung von dem Gemüthe abfondert; d. h., wenn man alle ihre Verhältniffe mit der verknüpften Maffe der Vorftellungen, die ein denkendes Wefen ausmachen, abbricht.

Daffelbige Raifonnement giebt uns auch eine Antwort auf die zweite Frage. Wenn der Name der Vorftellung diefe Abfonderung von dem Gemüthe nicht ungereimt und widerfprechend macht, fo kann der Name des Objekts, der ftatt deffelbigen Dinges fteht, ihre Verbindung niemals unmöglich machen. Aeuffere Objekte werden gefe-

gesehen und gefühlt, und dem Gemüthe gegenwärtig vorgestellt; d. h. sie bekommen ein solches Verhältniss zu einem verknüpften Haufen von Vorstellungen, dass sie beträchtlich auf sie einfliessen, und ihre Zahl durch gegenwärtige Reflexionen und Gefühle vermehren, und das Gedächtniss mit Begriffen besetzen. Dasselbige kontinuirliche und ununterbrochene Wesen, kann daher zuweilen gegenwärtig, zuweilen von uns abwesend seyn, ohne dass dadurch eine reale oder wesentliche Veränderung in dem Dinge selbst vorgeht. Eine Erscheinung, welche sich die Sinne als unterbrochen vorstellen, setzt nicht nothwendigerweise eine Unterbrechung in dem wirklichen Objekte voraus. Die Voraussetzung einer kontinuirlichen Existenz, der sinnlichen Objekte oder der Vorstellungen enthält keinen Widerspruch. Wir können uns die Neigung zu dieser Voraussetzung leicht vergeben. Wenn die genaue Aehnlichkeit unsrer Vorstellungen macht, dass wir ihnen eine Identität beilegen, so können wir die anscheinende Unterbrechung durch die Erdichtung eines kontinuirlichen Daseyns heben, welches diese Intervalla ausfüllen, und unsern Vorstellungen eine vollkommne und gänzliche Identität verschaffen kann.

Allein da wir hier die kontinuirliche Existenz nicht blos e r d i c h t e n, sondern sie g l a u b e n, so ist die Frage, w o h e r e i n s o l c h e r G l a u b e e n t s t e h e t; und diese Frage leitet mich zu dem v i e r t e n Theile meines Systems. Es ist schon bewiesen

wiefen, dafs der Glaube überhaupt in nichts anderm befteht, als in der Lebhaftigkeit eines Begriffs; und dafs ein Begriff diefe Lebhaftigkeit durch fein Verhältnifs mit einer gegenwärtigen Impreffion erlangen kann. Impreffionen find von Natur die lebhafteften Vorftellungen des Gemüths; und ein Theil diefer Eigenfchaft wird vermöge des Verhältniffes jedem verknüpften Begriffe zugeführt. Das Verhältnifs verurfacht einen leichten Uebergang von den Impreffionen zu dem Begriffe, und bringt uns auch eine Neigung zu diefem Uebergange bei. Das Gemüth fällt fo leicht von der einen Vorftellung auf die andre, dafs es den Wechfel kaum wahrnimmt, fondern bei der zweiten noch einen anfehnlichen Theil von der Lebhaftigkeit der erften behält. Diefe ift von einer lebhaften Impreffion erweckt; und diefe Lebhaftigkeit geht mit zu dem in Relation ftehenden Begriffe über, ohne dafs fie im Uebergange beträchtlich vermindert wird, weil er fo unmerklich ift und die Neigung der Einbildungskraft noch dabei hilft.

Aber man fetze, dafs diefe Neigung noch aufser dem Verhältniffe von einem andern Princip entftünde; fo müfste fie doch offenbar immer noch diefelbe Wirkung haben, und die Lebhaftigkeit von der Impreffion auf den Begriff übertragen. Nun ift diefes gerade der gegenwärtige Fall. Unfer Gedächtnifs bietet uns eine grofse Menge Beifpiele von Vorftellungen an, die fich vollkommen einander ähnlich find, die in verfchiedenen Zeiträumen und

oft

oft nach langen Unterbrechungen wiederkommen. Dieſe Aehnlichkeit bringt uns eine Neigung bei, dieſe unterbrochenen Vorſtellungen als dieſelben zu betrachten; und daher auch eine Neigung, ſie durch eine kontinuirliche Exiſtenz zu verknüpfen, um dieſe Identität zu rechtfertigen, und den Widerſpruch zu vermeiden, in welchen uns die unterbrochene Erſcheinung dieſer Vorſtellungen nothwendig zu verwickeln ſcheint. Hier bekommen wir alſo eine Neigung, die kontinuirliche Exiſtenz aller ſinnlichen Objekte zu erdichten; und weil dieſe Neigung von gewiſſen lebhaften Impreſſionen des Gedächtniſſes entſteht, ſo giebt ſie auch dieſer Erdichtung eine Lebhaftigkeit, oder mit andern Worten, ſie macht, daſs wir die kontinuirliche Exiſtenz der Körper glauben. Wenn wir bisweilen den Dingen, die uns vollkommen neu ſind, und von deren Beſtändigkeit und Zuſammenhang wir noch keine Erfahrung haben, eine kontinuirliche Exiſtenz zuſchreiben, ſo geſchieht es, weil die Art und Weiſe, in welcher ſie ſich unſern Sinnen darſtellen, derjenigen ähnlich iſt, in der ſich beſtändige und zuſammenhängende Objekte zeigen; und dieſe Aehnlichkeit iſt dann eine Quelle analogiſcher Schlüſſe, und beſtimmt uns, ähnlichen Dingen dieſelbigen Eigenſchaften beizulegen.

Ein vernünftiger Leſer wird, wie ich glaube, weniger Schwierigkeit darinnen finden, dieſem Syſteme beizuſtimmen, als es völlig und deutlich zu begreifen, und wird nach einem kurzen Nachdenken geſtehen, daſs jeder Theil ſeinen eignen Beweis

bei

bei ſich führt. Denn weil der gemeine Mann vorausſetzt, daſs ſeine Vorſtellungen ſeine alleinigen Objekte ſind, und doch zu gleicher Zeit glaubt, daſs die Materie kontinuirlich exiſtire, ſo müſſen wir von dem Urſprunge dieſes Glaubens bei einer ſolchen Vorausſetzung Rechenſchaft geben. Nun iſt es nach dieſer Vorausſetzung ganz falſch, daſs eins unſrer Objekte oder unſrer Vorſtellungen nach einer Unterbrechung noch identiſch dieſelbe ſeyn könnte; und es kann folglich die Meinung von ihrer Identität unmöglich von der Vernunft herkommen, ſondern ſie muſs ihren Sitz in der Einbildungskraft haben. Die Einbildungskraft wird aber allein durch die Aehnlichkeit gewiſſer Vorſtellungen zu einer ſolchen Meinung gebracht; weil wir finden, daſs es blos unſre ähnlichen Vorſtellungen ſind, bei denen wir Neigung haben, ſie für einerlei zu halten. Dieſe Neigung, unſern ähnlichen Vorſtellungen Identität beizulegen, erzeugt die Erdichtung ihrer kontinuirlichen Exiſtenz; da doch ſo wohl dieſe Erdichtung, als die Identität im Grunde falſch iſt, wie alle Philoſophen anerkennen, und keine andre Wirkung haben, als daſs ſie der Unterbrechung unſrer Vorſtellungen abhelfen, welches der einzige Umſtand iſt, der ihrer Identität entgegenſteht. Zuletzt verurſacht dieſe Identität, vermittelſt der gegenwärtigen Impreſſionen des Gedächtniſſes, Glauben; denn ohne die Erinnerung vergangener Senſationen, würden wir offenbar keinen Glauben an die kontinuirliche Exiſtenz der Körper

haben können. So finden wir alſo bei der Prüfung, daſs jeder dieſer Theile von den ſtärkſten Beweiſen unterſtützt iſt, und daſs ſie alle zuſammen ein feſtes Syſtem ausmachen, welches vollkommen überzeugend iſt. Ein ſtarker Hang oder eine ſtarke Neigung allein, kann ſchon bisweilen einen Glauben oder eine Neigung erzeugen; wie vielmehr, wenn ſie von dieſem Umſtande unterſtützt wird?

Ob wir aber gleich auf dieſe Art durch die natürliche Neigung der Einbildungskraft verführt werden, denen ſinnlichen Objekten oder Vorſtellungen, welche wir in ihrer unterbrochenen Erſcheinung einander ähnlich finden, eine kontinuirliche Exiſtenz zuzuſchreiben; ſo iſt doch ein geringes Nachdenken, und ein wenig Philoſophie hinreichend, uns das Irrige in dieſer Meinung zu zeigen. Ich habe ſchon bemerkt, daſs zwiſchen dieſen beiden Principien, nemlich dem Princip einer kontinuirlichen und einer abgeſonderten und unabhängigen Exiſtenz eine innige Verknüpfung ſey, und daſs, ſobald wir das eine für nothwendig halten, auch das andere nothwendigerweiſe daraus folgt. Zuerſt entſteht die Meinung von einer kontinuirlichen Exiſtenz, und dieſe zieht ohne viele Mühe und Nachdenken die zweite nach ſich, wenn das Gemüth ſeinem erſten und natürlichen Hange folgt. Aber wenn wir die Erfahrungen vergleichen, und über dieſelben ein wenig nachdenken, ſo werden wir bald gewahr, daſs die Lehre von der unabhängigen Exiſtenz unſrer ſinnlichen Vorſtellungen, der

augen-

augenſcheinlichſten Erfahrung widerſpricht. Dieſes führt uns auf unſerm eignen Wege wieder zurück, und zeigt uns, daſs wir auch darin geirrt haben, daſs wir unſern Vorſtellungen eine kontinuirliche Exiſtenz beilegten, und iſt der Urſprung von manchen ſehr ſeltſamen Meinungen, welche wir uns hier bemühen wollen zu rechtfertigen.

Erſtlich werden wir einige von denen Erfahrungen erwägen, welche uns überzeugen, daſs unſre Vorſtellungen keine unabhängige Exiſtenz haben. Wenn wir das Auge mit einem Finger drücken, ſo erſcheinen uns alle Objekte ſogleich doppelt, und die eine Hälfte derſelben weicht aus ſeiner gewöhnlichen und natürlichen Stellung. Da wir aber doch nicht beiden Vorſtellungen eine kontinuirliche Exiſtenz zuſchreiben, und da ſie doch beide einerlei Natur ſind, ſo lehrt uns dieſes deutlich, daſs alle unſre Vorſtellungen, von unſern Organen und von der Verfaſſung unſrer Nerven und unſrer Lebensgeiſter abhängen. Dieſe Meinung wird noch beſtätigt durch die anſcheinende Ab- und Zunahme, die ſich nach dem Maaſse der Entfernung richten; durch die anſcheinenden Veränderungen in ihrer Figur; durch den Wechſel in ihren Farben und andern Eigenſchaften, welches durch Krankheit oder Schwäche bewirkt wird; und durch eine unendliche Menge anderer Erfahrungen dieſer Art; von denen wir ſämmtlich lernen, daſs unſre ſinnlichen Vorſtellungen keine abgeſonderte und unabhängige Exiſtenz haben.

Die natürliche Folgerung aus diefer Schlufsreihe follte nun feyn, dafs unfre Vorftellungen fo wenig eine kontinuirliche als unabhängige Exiftenz haben; und in der That find die Philofophen fo weit in diefer Meinung gegangen, dafs fie ihr Syftem ändern, und (wie wir auch in Zukunft thun wollen) zwifchen Vorftellungen und Objekten, einen Unterfchied machen, wobei man annimmt, dafs die erftern unterbrochen und verfchwindend und bei jeder verfchiedenen Rückkehr verfchieden find; die letztern aber ununterbrochen, mit kontinuirlicher Exiftenz und Identität verfehen. Allein man mag diefes Syftem für noch fo philofophifch halten, fo halte ich es doch nur für ein Palliativmittel, das alle Schwierigkeiten der gewöhnlichen Syfteme hat, und aufserdem noch einige andre, die ihm eigenthümlich zugehören. Weder in dem Verftande noch in der Phantafie ift ein Grund anzutreffen, der uns beftimmen könnte, die Meinung von einer doppelten Exiftenz der Vorftellungen und Objekte geradezu anzunehmen, und wir können zu ihr nicht gelangen, als wenn wir die gemeine Hypothefe von der Identität und Kontinuirlichkeit unfrer ununterbrochenen Vorftellungen vorausfetzen. Wären wir nicht zuerft fchon der Meinung, dafs unfre Vorftellungen unfre einzigen Objekte find, und dafs fie fortfahren wirklich zu feyn, wenn fie auch gleich nicht mehr den Sinnen erfcheinen, fo würden wir niemals darauf kommen, zu denken, dafs unfre Vorftellungen und Objekte verfchieden wären, und dafs

unſre Objekte allein eine kontinuirliche Exiſtenz hätten. „Die letztere Hypotheſe wird an ſich weder von der Vernunft noch von der Einbildungskraft empfohlen, ſondern erhält ihren ganzen Einfluſs auf die Einbildungskraft allein von der erſtern.„ Dieſer Satz enthält zwei Theile, welche wir ſo klar und ſo deutlich auseinander zu ſetzen uns bemühen wollen, als es dergleichen abſtruſe Materien fähig ſind.

Was den erſten Theil dieſes Satzes anbetrifft, daſs dieſe philoſophiſche Hypotheſe urſprünglich weder von der Vernunft noch von der Einbildungskraft zuerſt empfohlen werde; ſo können wir uns ſogleich davon in Anſehung der Vernunft durch folgende Betrachtungen überzeugen. Die einzigen Dinge, von deren Wirklichkeit wir ganz gewiſs überzeugt ſind, ſind Vorſtellungen, welche, weil ſich das Gemüth derſelben unmittelbar bewuſst iſt, die ſtrengſte Gewiſsheit gebieten, und der erſte Grund aller unſrer Schlüſſe ſind. Die einzige Art, wie wir von dem Daſeyn des einen Dinges auf das Daſeyn des andern ſchlieſsen können, iſt vermittelſt des Verhältniſſes der Urſache und Wirkung, welches zeigt, daſs eine Verknüpfung unter ihnen ſey, und daſs das Daſeyn des einen von dem Daſeyn des andern abhänge. Der Begriff dieſes Verhältniſſes ſtammt von der vergangenen Erfahrung her, wodurch wir finden, daſs zwei Dinge beſtändig bei einander ſind, und dem Gemüthe allemal auf einmal gegenwärtig

ſind. Da aber dem Gemüthe nie andre Weſen gegenwärtig ſind, als Vorſtellungen; ſo folgt, daſs wir zwar eine Verbindung oder ein Verhältniſs der Urſach und Wirkung zwiſchen verſchiedenen Vorſtellungen, aber nie zwiſchen Vorſtellungen und Objekten bemerken können. Es iſt alſo unmöglich, daſs wir von der Exiſtenz oder von irgend einer Eigenſchaft der erſtern, auf die Exiſtenz des letztern ſchlieſsen ſollten, oder daſs wir unſre Vernunft in dieſem Stücke je befriedigen könnten.

Nicht weniger gewiſs iſt es, daſs dieſes philoſophiſche Syſtem nicht ſonderlich durch die Einbildungskraft empfohlen wird, und daſs dieſes Vermögen von ſelbſt und aus urſprünglichen natürlichen Antrieb nie auf ein ſolches Princip würde gefallen ſeyn. Ich geſtehe, daſs es eine ſchwere Sache ſeyn wird, dieſes dem Leſer bis zu ſeiner vollkommnen Befriedigung darzuthun; weil ein verneinender Satz darinnen vorkommt, der in vielen Fällen gar keinen poſitiven Beweis zuläſst. Wenn ſich jemand die Mühe geben wollte, dieſe Frage zu unterſuchen, und ein Syſtem erfände, worinne der direkte Urſprung dieſer Meinung von der Einbildungskraft erwieſen würde, ſo würden wir durch die Prüfung dieſes Syſtems ein gewiſſes Urtheil über die gegenwärtige Materie ausſprechen können. Man nehme einmal als erwieſen an, daſs unſre Vorſtellungen zerriſſen und unterbrochen, und obgleich ähnlich, dennoch von einander verſchieden ſind; und laſst ihn nun bei dieſer Vorausſetzung zeigen,

wie

wie die Phantaſie direkte und unmittelbar zu dem Glauben einer andern Exiſtenz komme, die dieſen Vorſtellungen ihrer Natur nach ähnlich, aber doch kontinuirlich, ununterbrochen und identiſch ſey; und wenn er dieſes zu meiner Befriedigung gethan hat, ſo gelobe ich meiner gegenwärtigen Meinung zu entſagen. Unterdeſſen aber kann ich nicht umhin von der Abſtraktheit und Schwierigkeit der erſtern Vorausſetzung zu ſchlieſsen, daſs die Phantaſie nur uneigentlich den Glauben an dieſen Satz bewirken könne. Wer den Urſprung der gemeinen Meinung in Anſehung der kontinuirlichen und unterſchiedenen Exiſtenz erklären will, muſs das Gemüth in ſeiner gewöhnlichen Lage nehmen, und muſs von der Vorausſetzung ausgehen, daſs unſre Vorſtellungen die einzigen Objekte ſind, und daſs ſie auch dann fortfahren wirklich zu ſeyn, wenn ſie gleich nicht wahrgenommen werden. Wenn dieſe Meinung gleich falſch iſt, ſo iſt ſie doch die natürlichſte, und iſt allein der Phantaſie vorzüglich angemeſſen.

Was den zweiten Theil des Satzes betrifft, daſs nehmlich das philoſophiſche Syſtem ſeinen ganzen Einfluſs auf die Einbildungskraft, von einer vulgären Meinung erhalte; ſo bemerken wir, daſs er eine natürliche und unveränderliche Folge des vorhergehenden Schluſſes iſt; nach welchem behauptet wurde, daſs er keinen unmittelbaren Grund in der Vernunft und Einbildungs-

dungskraft habe. Denn da das philoſophiſche Syſtem doch nach der Erfahrung von einigen ergriffen wird, und insbeſondere von allen denen, welche nur ein wenig über dieſe Materie denken; ſo muſs es ſein ganzes Anſehn von dem vulgären Syſteme erhalten, weil es von ſich ſelbſt keine urſprüngliche Auktorität hat. Die Art wie dieſe, obgleich direkte ſich widerſtreitenden Syſteme zuſammenhangen, kann folgendergeſtalt erklärt werden.

Die Einbildungskraft macht folgenden Gedankengang. Unſere Vorſtellungen ſind unſre einzigen Objekte: Aehnliche Vorſtellungen ſind dieſelben, ob ſie gleich abgeriſſen und unterbrochen in ihrer Erſcheinung ſind: dieſe anſcheinende Unterbrechung widerſpricht der Identität: die Unterbrechung erſtreckt ſich folglich nicht über die Erſcheinung im Bewuſstſeyn: die Vorſtellung hingegen ſelbſt oder das Objekt fährt fort wirklich zu ſeyn, wenn es auch abweſend von uns iſt: unſere ſinnlichen Vorſtellungen haben alſo eine kontinuirliche und ununterbrochene Exiſtenz. Allein da ein kurzes Nachdenken dieſe Behauptung, als ob unſere Vorſtellungen kontinuirliche Exiſtenz hätten, umſtöſst, indem man dadurch einſieht, daſs ihre Exiſtenz (vom Bewuſstſeyn) abhängig iſt, ſo würde man natürlicherweiſe erwarten können, daſs wir die Meinung wieder verwerfen müſsten, als ob ein ſolches Ding, wie die kontinuirliche Exiſtenz iſt, in der Natur etwas Wirkliches wäre, wo das Ding

bleibt,

bleibt, wenn es auch den Sinnen nicht mehr erſcheint. Dennoch iſt der Erfolg anders. Die Philoſophen ſind ſo weit entfernt, die Meinung von einer kontinuirlichen Exiſtenz zu verwerfen, nachdem ſie die Unabhängigkeit und Kontinuirlichkeit unſrer ſinnlichen Vorſtellungen verworfen haben, daſs, obgleich alle Sekten in der letztern Meinung zuſammenſtimmen, dennoch die erſtere, welche gewiſſermaſsen ihre nothwendige Folge iſt, nur einigen wenigen ausſchweifenden Skeptikern geblieben iſt; welche, nach dem allgemeinen Urtheil, dieſe Meinung blos mit dem Munde behaupten, aber ſich ſelbſt nie dahin bringen können, ſie auch aufrichtig zu glauben.

Es iſt ein groſſer Unterſchied zwiſchen ſolchen Meinungen, die wir nach einem ruhigen und tiefen Nachdenken herausbringen, und ſolchen, die wir mit einer Art von Inſtinkt oder natürlichem Antriebe bekommen, weil ſie der Seele ganz angemeſſen und konform ſind. Wenn dergleichen Meinungen mit einander in Widerſtreit gerathen, ſo iſt es nicht ſchwer zu beſtimmen, auf welche Seite der Vortheil ausſchlagen werde. So lange unſre Aufmerkſamkeit auf die Materie geheftet iſt, ſo lange wird das philoſophiſche und ausſtudierte Princip geltend bleiben; in dem Augenblicke aber, wo unſre Denkkraft nachläſst, wird ſich die Natur wieder ſehen laſſen und uns wieder zu unſerer vorigen Meinung zurückziehen. Ja ſie hat bisweilen einen ſo ſtarken Einfluſs, daſs ſie unſre Spekulation, mitten in dem

tiefſten Nachdenken, unterbrechen, und unſer ganzes Raiſonnement mit allen Folgen der philoſophiſchen Meinung vernichten kann. Ob wir z. E. gleich die Abhängigkeit und die Unterbrechung unſrer Vorſtellungen erkennen, ſo bleiben wir doch mitten auf dem Wege ſtehen, und verwerfen um deſswillen den Begriff der unabhängigen und kontinuirlichen Exiſtenz nicht, wie wir doch nach der Einſicht der Vernunft thun ſollten. Dieſe Meinung hat in der Einbildung ſo tiefe Wurzel gefaſst, daſs es unmöglich iſt, ſie jemals auszurotten, und der ſtrengſte metaphyſiſche Beweis von der Abhängigkeit unſrer Vorſtellungen wird nie zu dieſem Zwecke zureichen.

Aber obgleich unſre natürlichen und gemeinen Principien hier über unſre ausſtudierten Reflexionen die Oberhand behalten, ſo muſs doch gewiſs die Meinung immer einen Anſtoſs behalten, die Vernunft muſs eine Widerſetzlichkeit äuſſern, ſie gelten zu laſſen, wenigſtens ſo lange, als die Spekulationen noch einige Kraft und einiges Leben behalten. Um uns aus dieſer Verwirrung zu helfen, erdenken wir eine neue Hypotheſe, welche dieſe beiden Principien der Vernunft und der Einbildungskraft, zu begreifen ſcheint. Dieſe Hypotheſe iſt die philoſophiſche Vorausſetzung der doppelten Exiſtenz der Vorſtellungen und der Objekte, welche erſtlich unſrer Vernunft gefällt, weil ſie zugiebt, daſs unſre Vorſtellungen unterbrochen und verſchieden ſind; und die zweitens zu gleicher Zeit auch der Einbildungskraft angenehm iſt, weil ſie die kontinuir-

tinuirliche Exiftenz etwas anderm zufchreibt, was wir Objekte nennen. Diefes philofophifche Syftem ift alfo die Mifsgeburt zweier Principien, die fich beide widerfprechen, die das Gemüth beide zufammen annimmt, und die fich wechfelsweife vereinigen, um fich einander zu zernichten. Die Einbildungskraft fagt uns, dafs unfre ähnlichen Vorftellungen eine kontinuirliche und ununterbrochene Exiftenz haben, und durch ihre Abwefenheit nicht vernichtet werden. Die Vernunft fagt uns, dafs felbft unfre ähnlichen Vorftellungen in ihrer Exiftenz unterbrochen und von einander verfchieden find. Dem Widerfpruche zwifchen diefen Meinungen fuchen wir durch eine neue Erdichtung zu entgehen, welche nach dem Wunfche der Einbildungskraft und der Vernunft zugleich eingerichtet ift. Wir fchreiben nehmlich diefe entgegengefetzten Eigenfchaften zwei verfchiedenen wirklichen Dingen zu; die Unterbrechung den Vorftellungen; die Kontinuität den Objekten. Die Natur ift hartnäckig, und will das Feld, des ftarken Angriffs der Vernunft ungeachtet, nicht verlaffen; und doch erklärt fich auch zugleich die Vernunft über diefen Punkt fo deutlich, dafs es gar nicht möglich ift, fie geradezu abzuweifen. Da wir nun nicht im Stande find, diefe beiden Feinde mit einander zu vereinigen, fo fuchen wir uns felbft die Sache dadurch zu erleichtern, dafs wir Jedem das einräumen, was er fodert, und dafs wir eine doppelte Exiftenz erdichten, wobei ein Jeder etwas finden kann, das

alle

alle Eigenſchaften hat, die er ſich wünſcht. Wären wir völlig überzeugt, daſs unſre ähnlichen Vorſtellungen kontinuirlich, identiſch und unabhängig wären, ſo würden wir niemals auf die Meinung einer doppelten Exiſtenz verfallen; weil wir ſchon bei unſrer erſten Vorausſetzung Befriedigung fänden, und nichts weiter begehren würden. Wären wir andern Theils völlig überzeugt, daſs unſre Vorſtellungen abhängig, unterbrochen und unterſchieden wären, ſo würden wir eben ſo wenig geneigt ſeyn, die Meinung von einer doppelten Exiſtenz zu ergreifen; weil wir in dieſem Falle den Irrthum unſrer erſten Vorausſetzung von einer kontinuirlichen Exiſtenz deutlich wahrnehmen, und auf ihn keine weitere Rückſicht nehmen würden. Dieſe Meinung entſteht alſo aus dem Balanciren des Gemüths, und aus ſeiner Anhänglichkeit an beiden ſich widerſprechenden Sätzen, denn dieſes veranlaſst uns, einen Vorwand zu ſuchen, wodurch wir beide Grundſätze rechtfertigen können; der ſich denn auch zuletzt glücklicherweiſe in dem Syſtem einer doppelten Exiſtenz findet.

Ein anderer Vortheil dieſes philoſophiſchen Syſtems iſt die Aehnlichkeit deſſelben mit der Volksmeinung; wodurch wir unſrer Vernunft ihren Willen laſſen können, wenn ſie etwa unruhig und aufrühriſch wird; und wo wir doch bei der geringſten Nachläſſigkeit und Unaufmerkſamkeit leicht wieder zu unſern gewöhnlichen und natürlichen Begriffen zurückkehren können. Dieſem gemäſs finden wir

auch,

auch, dafs die Philosophen diesen Vortheil nicht aus der Acht lassen; sondern, dafs sie sich, sobald sie ihre Studierstube verlassen haben, wieder mit den übrigen Menschen in jenen längst verworfenen Meinungen vereinigen, und thun, als ob unsre Vorstellungen unsre einzigen Objekte wären, und in allen ihren unterbrochenen Erscheinungen fortführen identisch und ununterbrochen dieselben zu seyn.

Es giebt noch andre Eigenheiten dieses Systems, woran man dessen Abhängigkeit von der Phantasie sehr deutlich erkennen kann. Von diesen will ich nur die zwei folgenden bemerken. Erstlich nehmen wir an, dafs die äufserlichen Objekte den innern Vorstellungen gleichen. Nun hab ich schon gezeigt, dafs das Verhältnifs der Ursach und Wirkung uns nie berechtigt, einen Schlufs von der Existenz oder den Beschaffenheiten unsrer Vorstellungen auf die Existenz der äussern kontinuirlichen Objekte zu machen: und ich füge nun noch hinzu, dafs, wenn es auch eine solche Art zu schliefsen verstattete, wir dennoch nie einen Grund haben könnten, zu schliefsen, dafs unsre Objekte unsern Vorstellungen ähnlich wären. Diese Meinung hat daher nirgends, als in der eben erklärten Eigenschaft der Phantasie ihren Grund, nach der sie alle ihre Begriffe von einer vorhergegangenen Vorstellung entlehnt. Wir können nie etwas anders denken, als Vorstellungen, und daher mufs jedes Ding, das wir denken, ihnen ähnlich seyn.

Zwei-

Zweitens, so wie wir überhaupt voraussetzen, dass unsre Objekte unsern Vorstellungen ähnlich sind, so nehmen wir es auch für ausgemacht an, dass jedes Objekt der Vorstellung ähnlich sey, die durch dasselbe verursacht ist. Das Verhältniss der Ursach und Wirkung bestimmt uns das Verhältniss der Aehnlichkeit mit zu verbinden; und da die Begriffe dieser willkührlichen Dinge, durch die erste Relation schon mit einander in der Phantasie verbunden sind, so fügen wir die letztere natürlicherweise hinzu, um die Vereinigung zu vollenden. Denn wir haben eine starke Neigung jede Vereinigung zu vollenden, und verbinden daher neue Verhältnisse mit solchen, die wir vorher zwischen gewissen Begriffen bemerkt haben, wie wir sogleich Gelegenheit haben werden zu bemerken*).

Nachdem ich also die Gründe beider Systeme in Ansehung der äusserlichen wirklichen Dinge sowohl des philosophischen, als des Volkssystems auseinander gesetzt habe, so kann ich nicht umhin, eine gewisse Meinung an den Tag zu bringen, die bei der Ueberschauung dieser beiden Systeme entsteht. Ich fing diese Materie damit an, dass ich behauptete, wir müssten ein völliges Vertrauen auf unsere Sinne setzen, und gab dieses für den Schlusssatz aus, der sich aus meinem ganzen Raisonnement ergeben sollte. Allein um aufrichtig zu seyn, so fühle ich mich jetzt von einer gerade entgegen-

gesetz-

*) Abschn. 5.

geſetzten Meinung überzeugt, und bin mehr geneigt, meinen Sinnen oder vielmehr meiner Einbildungskraft eher gar keinen Glauben zuzuſchreiben, als ein ſolches unbedingtes Vertrauen in dieſelben zu ſetzen. Ich kann nicht begreifen, wie dergleichen triviale Eigenſchaften der Phantaſie, durch ſolche falſche Vorausſetzungen geleitet, je zu einem ſoliden und vernünftigen Syſtem führen können. Der Zuſammenhang und die Beſtändigkeit unſrer Vorſtellungen bringen die Meinung von ihrer kontinuirlichen Exiſtenz hervor; obgleich dieſe Eigenſchaften der Vorſtellungen keinen begreiflichen Zuſammenhang mit einer ſolchen Exiſtenz haben. Die Beſtändigkeit unſrer Vorſtellungen hat den beträchtlichſten Antheil daran, und dennoch iſt ſie mit den gröſsten Schwierigkeiten verknüpft. Es iſt eine groſse Illuſion, wenn man vorausſetzt, daſs unſre ähnlichen Vorſtellungen numeriſch dieſelben ſind; und blos dieſe Illuſion iſt es, welche uns zu der Meinung verführt, daſs dieſe Vorſtellungen ununterbrochen ſind und fortexiſtiren, wenn ſie auch gleich den Sinnen nicht mehr gegenwärtig ſind. Dieſes iſt der Fall bei der Populär-Philoſophie. Und in den philoſophiſchen Syſtemen trifft man dieſelben Schwierigkeiten an; und es iſt allemal mit der Ungereimtheit behaftet, daſs es die Volksvorausſetzungen zugleich verneinet und bejahet. Die Philoſophen läugnen, daſs unſre ähnlichen Vorſtellungen identiſch dieſelben und ununterbrochen ſind; und dennoch haben ſie eine ſo groſse Neigung, ſie als ſolche

gelten

gelten zu laſſen, daſs ſie von freien Stücken eine neue Art von Vorſtellungen erdichten, denen ſie dieſe Eigenſchaften zueignen. Ich ſage eine neue Art von Vorſtellungen; denn wir können es wohl im Allgemeinen annehmen, aber es iſt doch ganz unmöglich, uns deutlich vorzuſtellen, daſs Objekte, ihrer Natur nach, etwas anders ſeyn könnten, als wiederum Vorſtellungen. Was können wir alſo von dieſer Verwirrung grundloſer und ſeltſamer Meinungen anders erwarten, als Falſchheit und Irrthum? Und wie können wir vor uns ſelbſt den Glauben rechtfertigen, den wir ihnen ſchenken?

Dieſer ſkeptiſche Zweifel, ſowohl in Anſehung der Vernunft als der Sinne, iſt eine Krankheit, die nie aus dem Grunde geheilt werden kann, ſondern deren Rückkehr wir jeden Augenblick erwarten müſſen, wenn wir ſie gleich weggejagt haben, und ſogar gänzlich von ihr befreit zu ſeyn ſcheinen. Es iſt nach allen Syſtemen ganz unmöglich, unſern Verſtand oder unſre Sinne zu vertheidigen, und beide verlieren nur noch mehr, wenn wir uns Mühe geben, ſie auf dieſe Art zu rechtfertigen. Denn da der Skepticismus natürlicherweiſe aus einem tiefen und ſtarken Nachdenken über dieſe Materien entſteht, ſo ſteigt ſeine Kraft immer mehr, je mehr wir darüber denken, wir mögen dafür oder dagegen ſeyn. Sorgloſigkeit und Unaufmerkſamkeit ſind die einzigen Mittel, uns dagegen zu verwahren. Aus dieſem Grunde verlaſſe ich mich allein auf ſie; und nehme es für ausgemacht an, daſs der Leſer

nach

nach einer Stunde, was auch immer im gegenwärtigen Augenblicke seine Meinung seyn mag, ganz gewiss von dem Daseyn einer innern und äussern Welt überzeugt ist; und dieser Voraussetzung nachgehend will ich jetzt noch einige allgemeine Systeme so wohl der Aeltern als Neuern hierüber prüfen, ehe ich zu einer noch mehr besondern Untersuchung über unsre Impressionen komme. Dieses wird vielleicht am Ende nicht undienlich zu unserm Vorhaben befunden werden.

Dritter Abschnitt.

Von der alten Philosophie.

Verschiedene Moralisten haben es als ein vortrefliches Mittel empfohlen, mit unserm eignen Herzen bekannt zu werden, und unsere Fortschritte in der Tugend kennen zu lernen, wenn man sich des Morgens seiner Träume erinnert; und sie mit derselbigen Strenge prüfte, wie unsre ernsthaftesten und bedachtesten Handlungen. Unser Charakter, sagen sie, ist durchaus derselbe, und er erscheint da am aufrichtigsten, wo weder künstliche Verstellung, noch Furcht, noch Politik statt finden, und wo die Menschen weder gegen sich noch gegen Andere Heuchler sind. Das Grosse oder Niedrige unsers Charakters, unsre Sanftmuth oder Grausamkeit, unser Muth oder unsre Feigheit wirken mit der ungebun-

gebundensten Freiheit auf die Dichtungen der Phantasie, und zeigen sich in ihren hellsten Farben. Auf eine ähnliche Art glaube ich auch, daſs man verschiedene nützliche Entdeckungen machen würde, wenn man die Erdichtungen der alten Philosophie über Substanzen, substanzielle Formen, über die Accidenzien und die Qualitates occultas kritisch untersuchte; denn so vernunftwidrig und schimärisch sie seyn mögen, so haben sie doch einen sehr genauen Zusammenhang mit den Principien der menschlichen Natur.

Die vernünftigsten Philosophen räumen ein, daſs unsre Begriffe von den Körpern nichts als Sammlungen der Begriffe von mehrern unterschiedenen sinnlichen Eigenschaften sind, woraus die Objekte bestehen, und welche wir stets mit einander vereiniget finden. Aber obgleich diese Eigenschaften an sich gänzlich von einander verschieden seyn mögen, so ist es doch gewiſs, daſs wir das Zusammengesetzte, welches sie ausmachen, gemeiniglich als Ein Ding betrachten, welches unter vielen Veränderungen immer dasselbe bleibt. Die anerkannte Zusammensetzung ist nun offenbar der vorausgesetzten Einfachheit, und die Veränderung der Identität entgegen. Es wird also unterdessen wohl der Mühe werth scheinen 1) die Ursachen zu erwägen, welche machen, daſs wir fast allgemein in solche offenbaren Widersprüche fallen, und 2) die Mittel, wodurch wir uns bemühen, sie zu verbergen,

Da

Da die Begriffe der mancherlei unterſchiedenen ſucceſſiven Eigenſchaften der Objekte durch ein ſehr enges Verhältniſs mit einander vereiniget ſind, ſo iſt offenbar, daſs das Gemüth, wenn es dieſer Succeſſion nachgeht, durch einen leichten Uebergang von einem Theile zum andern geführt wird, und daſs es die Veränderung eben ſo wenig merken wird, als wenn ſie daſſelbige unveränderliche Objekt betrachtet. In dieſem leichten Uebergange beſteht aber die Wirkung oder vielmehr das Weſen des Verhältniſſes; und da die Einbildungskraft leicht den einen Begriff für den andern nimmt, wenn ihr Einfluſs auf das Gemüth ſich ähnlich iſt, ſo folgt daraus, daſs eine ſolche Succeſſion verknüpfter Eigenſchaften leicht für ein kontinuirliches, ohne Veränderung exiſtirendes Objekt gehalten werden kann. Der ſanfte und ununterbrochene Fortgang des Denkens, der in beiden Fällen ſich ganz ähnlich iſt, täuſcht das Gemüth leicht, und macht, daſs wir der veränderlichen Succeſſion verknüpfter Eigenſchaften eine Identität beilegen.

Wenn wir aber die Art und Weiſe, die Succeſſion zu betrachten ändern, und anſtatt uns das Ding durch die auf einander folgenden Zeitpunkte nach und nach vorzuſtellen, zwei verſchiedene Perioden ſeiner Dauer auf einmal überſehen, und die verſchiedenen Bedingungen der ſucceſſiven Eigenſchaften vergleichen; ſo werden die Veränderungen, welche unmerklich waren, wenn ſie nach und nach betrachtet wurden, beträchtlich, und ſcheinen die

Identität gänzlich zu zernichten. Hierdurch entsteht also eine Art von Widerstreit in unsrer Art zu denken, der aus den verschiedenen Gesichtspunkten herrührt, aus welchen wir ein Ding betrachten und aus der Nähe oder Entferntheit solcher Augenblicke, welche wir zusammen vergleichen. Wenn wir einem Objekte nach und nach in seinen verschiedenen Veränderungen folgen, so macht der allmälige Fortgang des Denkens, daſs wir der Succession eine Identität zuschreiben; weil ein unveränderliches Objekt eine sich immer gleiche Gemüthshandlung erfodert. Betrachten wir aber seine Lage, nachdem schon beträchtliche Veränderungen mit ihm vorgefallen sind, so ist der Fortgang des Denkens unterbrochen, und folglich dringt sich uns der Begriff der Verschiedenheit auf. Um nun den Verstand wiederum mit diesem Widerspruche auszusöhnen, ist die Einbildungskraft geschäftig, etwas Unbekanntes und Unsichtbares zu erdichten, von welchem sie voraussetzt, daſs es bei allen diesen Veränderungen fortfahre dasselbe zu seyn; und dieses unbegreifliche Etwas heiſst Substanz oder die ursprüngliche und erste Materie.

In Ansehung der Einfachheit der Substanzen unterhalten wir einen ähnlichen Begriff, der von ähnlichen Ursachen herrührt. Man setze, es werde ein vollkommen einfaches und untheilbares Objekt uns vorgestellt nebst einem andern, dessen koexistirende Theile durch ein enges Verhält-

hältniſs mit einander verbunden ſind; ſo iſt offenbar, daſs die Gemüthshandlungen bei Betrachtung dieſer zwei Objekte nicht ſehr verſchieden ſind. Das einfache Objekt faſst die Einbildungskraft auf einmal mit Leichtigkeit durch eine einzige Anſtrengung der Denkkraft ohne Wechſel oder Veränderung. Die Verknüpfung der Theile in einem zuſammengeſetzten Dinge hat faſt dieſelbe Wirkung, und ſie vereinigt das Objekt in ſich ſelbſt ſo, daſs die Phantaſie es gar nicht fühlt, wenn ſie von einem Theile zum andern übergeht. Daher ſtellt man ſich Farbe, Geſchmack, Figur, Solidität, und andre Eigenſchaften, die in einer Birne oder einem Apfel vereiniget ſind, als ein Ding vor; und dieſes blos um ihres engen Verhältniſſes willen, welches macht, daſs ſie das Denkvermögen auf einerlei Weiſe afficiren, als wenn es ein vollkommen unzuſammengeſetztes Ding wäre. Aber das Gemüth bleibt hier nicht ſtehen. Sobald es das Objekt in einem andern Lichte betrachtet, ſo findet es, daſs alle dieſe Eigenſchaften verſchieden ſind, daſs ſie von einander unterſchieden und getrennt werden können; da nun dieſe Art, ſich die Dinge vorzuſtellen, die erſten und natürlichen Begriffe des Gemüths wieder vernichtet; ſo zwingt er die Einbildungskraft, ein unbekanntes Etwas oder eine urſprüngliche Subſtanz und Materie zu erdichten, die der Grund der Vereinigung oder des Zuſammenhangs unter dieſen Eigenſchaften iſt, und die dem zuſammengeſetzten Objekte das Recht giebt, ſeiner Verſchiedenheit und ſeiner

Zuſammenſetzung ungeachtet, den Namen eines Dinges zu führen.

Die Peripatetiker behaupten, die urſprüngliche Materie ſey in allen Körpern gleichartig, und glauben, daſs Feuer, Waſſer, Erde und Luft aus einerlei Grundſubſtanzen beſtehen, weil ſie ſich allmälig verändern und in einander verwandeln. Zugleich weiſen ſie einer jeden Art dieſer Objekte eine beſondere ſubſtanzielle Form an, von welcher ſie annehmen, daſs ſie die Quelle aller ihrer beſondern und verſchiedenen Eigenſchaften ſey, und daſs ſie einen neuen Grund der Einfachheit und Identität jeder beſondern Art ausmache. Alle hängen von unſrer Art, die Objekte anzuſchauen, ab. Wenn wir die unmerklichen Veränderungen der Körper anſehen, ſo nehmen wir an, daſs ſie alle in einer Subſtanz oder in einem Weſen vergehen. Wenn wir aber ihre merklichen Unterſchiede betrachten, ſo legen wir jedem eine ſubſtanzielle und weſentliche Verſchiedenheit bei. Und um ein Recht zu haben, dieſen beiden Arten, unſre Objekte zu betrachten, nachzuſehen, nehmen wir an, daſs alle Körper zugleich eine Subſtanz und eine ſubſtanzielle Form haben.

Der Begriff der Accidenzien iſt eine unvermeidliche Folge, wenn man auf dieſe Art über Subſtanzen und ſubſtanzielle Formen denkt; und man kann nicht umhin, Farben, Töne, den Geſchmack, Figuren und andre Eigenſchaften der Körper, als wirkliche Dinge zu betrachten, die unmöglich allein

und

und für sich bestehen können, sondern die ein Subjekt der Inhärenz erfordern, das sie zusammenhalten und tragen kann. Denn da wir niemals eine dergleichen sinnliche Eigenschaft entdeckt haben, wo wir nicht aus obigen Gründen uns auch gleich einbildeten, daſs eine Substanz existere; so macht dieselbige Gewohnheit, welche bewirkt, daſs wir auf eine Verknüpfung zwischen Ursach und Wirkung schlieſsen, auch daſs wir hier auf eine Abhängigkeit einer jeden Qualität von der unbekannten Substanz schlieſsen. Die Gewohnheit, sich eine Abhängigkeit einzubilden, hat dieselbige Wirkung, als die Gewohnheit, sie immer zu beobachten, haben würde. Indessen ist diese Meinung nicht mehr der Vernunft gemäſs, als irgend eine von den vorigen. Da eine jede Qualität ein von der andern unterschiedenes Ding ist, so kann es auch als insbesondere existirend gedacht werden, und kann auch wirklich allein existiren, nicht nur abgesondert von jeder andern Qualität, sondern auch ohne jene unverständliche Schimäre von einer Substanz.

Allein diese Philosophen gehen mit ihren Erdichtungen noch weiter in ihren Meinungen über die verborgenen Eigenschaften (qualitates occultas) und nehmen eine tragende Substanz an, die sie nicht verstehen, und ein Accidenz, das getragen wird, wovon ihr Begriff eben so unvollkommen ist. Das ganze System ist also völlig unbegreiflich, und dennoch hat es in Principien seinen

Grund,

Grund, die eben fo natürlich find, als irgend eins von den oben erklärten.

Bei der Betrachtung diefer Materie können wir eine Gradation in drei Meinungen bemerken, die fich über einander erheben, je nachdem die Menfchen, welche fie erdenken, neue Grade von Vernunft und Erkenntnifs erhalten. Diefe Meinungen find die Meinungen des Volks, die Meinungen der falfchen und die Meinungen der wahren Philofophie; bei deren Unterfuchung wir finden, dafs fich die wahre Philofophie mehr den Meinungen des Volks nähert als einer irrigen Wiffenfchaft. Es ift denen Menfchen bei ihrer gemeinen und forglofen Art zu denken natürlich, dafs fie fich einbilden, fie nähmen eine Verknüpfung zwifchen folchen Objekten wahr, die fie immer beifammen gefunden haben; und weil die Gewohnheit es fchwer gemacht hat, dergleichen Begriffe von einander zu trennen, fo find fie geneigt, fich einzubilden, eine folche Trennung fei an fich felbft unmöglich und ungereimt. Die Philofophen aber, welche von den Wirkungen der Gewohnheit abftrahiren, und die Begriffe der Objekte vergleichen, werden das Falfche in diefen Volksmeinungen gar bald gewahr, und entdecken, dafs gar keine Verknüpfung unter den Dingen erkannt wird. Jedes verfchiedene Objekt fcheint ihnen auch ganz unterfchieden und abgefondert; und fie fehen ein, dafs es nicht die Anfchauung der Natur und Eigenfchaften der Objekte ift, woraus wir von einem Dinge auf das andre fchliefsen, fondern

nur, wenn wir in verſchiedenen Fällen bemerkt haben, daſs ſie beſtändig mit einander vereiniget waren. Allein anſtatt daſs dieſe Philoſophen den richtigen Schluſs aus dieſer Bemerkung ziehen ſollten, daſs wir keinen Begriff von Kraft und Wirkſamkeit hätten, die von dem Gemüthe abgeſondert war und den Urſachen angehörte; anſtatt, ſage ich, dieſen Schluſs zu machen, ſuchen ſie häufig nach den Eigenſchaften, worin dieſe Wirkſamkeit beſtehen ſoll, und ſind mit jedem Syſteme unzufrieden, das ihnen ihre Vernunft zur Erklärung anbietet. Ihr Genie iſt ſtark genug, ſie von dem vulgären Irrthume zu befreien, als ob eine natürliche und wahrzunehmende Verknüpfung zwiſchen den verſchiedenen ſinnlichen Eigenſchaften und Handlungen der Materie ſtatt fände; aber es iſt noch nicht ſo ſtark, daſs es ſie von allem Suchen nach dieſer Verknüpfung in der Materie oder in den Urſachen, abhielte. Wären ſie auf den rechten Schluſs verfallen, ſo würden ſie wieder zu dem gemeinen Verſtande zurückgekehrt ſeyn, und alle dieſe Unterſuchungen, mit der gröſsten Ruhe und Gleichgültigkeit betrachtet haben. Gegenwärtig ſcheinen ſie nun in einem wirklich kläglichen Zuſtande zu ſeyn, der gerade ſo wirklich iſt, wie die Poeten die Strafe des Siſyphus und Tantalus erdichtet haben. Denn was kann man ſich wol quälender vorſtellen, als mit der gröſsten Begierde etwas ſuchen, was auf immer von uns flieht; und es da ſuchen, wo es ganz unmöglich jemals exiſtiren kann?

Aber

Aber fo wie die Natur in allen Stücken eine Art von Gerechtigkeit und Vergütung beobachtet hat, fo hat fie auch die Philofophen eben fo wenig, als die übrigen Gefchöpfe vernachläffiget; fondern hat ihnen bei allem ihrem Misgefchick und bei aller ihrer Betrübnifs einen Troft aufbehalten. Diefer Troft befteht vornähmlich in ihrer Erfindung der Worte Vermögen und verborgene Eigenfchaft (qualitas occulta.) Denn fo wie es gewöhnlich ift, dafs man bei dem häufigen Gebrauch gewiffer Worte, die eine reale und verftändliche Bedeutung haben, nicht an den Begriff denkt, den man durch fie ausdrücken wollte, und blos die Gewohnheit beibehält, vermittelft der man fich, fo bald man will, wieder an den Begriff erinnern kann; fo gefchieht es auch, dafs wir uns auch gewiffe Ausdrücke, die an fich, ohne alle Bedeutung und gänzlich unverftändlich find, wenn wir fie öfters gebrauchen, auf gleiche Art gewöhnen, und fie eben fo wie die vorigen behandeln, indem wir uns einbilden, dafs fie einen verborgenen Sinn haben, den wir, bei einigem Nachdenken, fogleich entdecken können. Die Aehnlichkeit in ihrer Erfcheinung täufcht, wie gewöhnlich, das Gemüth, und macht, dafs wir uns eine vollkommne Aehnlichkeit und Gleichförmigkeit einbilden. Hierdurch fchaffen fich nun diefe Philofophen Ruhe, und gelangen zuletzt, durch eine Illufion, zu eben der Gleichgültigkeit, die der Pöbel durch feine Dummheit und der ächte Philofoph durch feinen befcheidenen

denen Skepticismus erreicht. Sobald fie ein Phänomen in Verwirrung fetzt, dürfen fie nur fagen, es kömmt von einem Vermögen oder von einer verborgenen Eigenfchaft her, und aller Streit und alle Unterfuchung über das Ding hat fogleich ein Ende.

Aber unter allen Beifpielen, wo die Peripatetiker gezeigt haben, dafs fie fich von jedem gemeinen Hang der Einbildungskraft leiten liefsen, ift keines merkwürdiger, als ihre Sympathien, Antipathien und ihr Abfcheu vor dem Leeren (horror vacui). Es ift freilich eine Neigung in der menfchlichen Natur, den äufsern Objekten dieselbigen Veränderungen beizulegen, die fie in fich felbft bemerkt, und allenthalben folche Begriffe zu finden, die ihr am gegenwärtigften find. Diefe Neigung kann aber doch durch ein geringes Nachdenken unterdrückt werden, und findet nur bei Kindern, Dichtern und den alten Philofophen ftatt. Kinder zeigen diefes durch ihr Verlangen, die Steine, welche fie verletzen, wieder zu fchlagen; Dichter durch ihren Hang, Alles zu perfonificiren: und die alten Philofophen durch diefe Erdichtungen der Sympathie und Antipathie. Kindern müffen wir diefes verzeihen, um ihrer Jugend willen; den Dichtern, weil fie geftehen, dafs fie abfichtlich dem folgen, was ihnen ihre Phantafie anbietet; aber was für eine Entfchuldigung läfst fich erfinden, eine fo grofse Schwachheit an den Philofophen zu rechtfertigen?

Vierter Abſchnitt.

Von der neuen Philoſophie.

Aber, wenn die Einbildungskraft, nach meinem eignen Geſtändniſſe der letzte Schiedsrichter aller philoſophiſchen Syſteme iſt, ſo kann man mir vorwerfen, daſs ich ungerecht verfahre, daſs ich die alten Philoſophen deshalb tadele, weil ſie ſich dieſes Vermögens bedient, und ſich der Leitung deſſelben in ihren Schlüſſen ganz und gar überlaſſen haben. Um mich alſo deshalb zu rechtfertigen, muſs ich in der Einbildungskraft einen Unterſchied zwiſchen ſolchen Principien machen, die daurend, unwiderſtehlich und allgemein ſind, ſo wie der auf Gewohnheit gegründete Uebergang von Urſachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Urſachen: und zwiſchen ſolchen Principien, welche veränderlich, ſchwach und unregelmäſsig ſind: ſo wie diejenigen ſind, von denen ich ſo eben geredet habe. Die erſtern ſind der Grund aller unſrer Gedanken und Handlungen, ſo daſs die menſchliche Natur unmittelbar zernichtet werden und untergehen müſste, wenn man ſie aufhübe. Die letztern aber ſind für das menſchliche Geſchlecht weder unvermeidlich noch nothwendig oder zur Führung des menſchlichen Lebens unentbehrlich; ſondern im Gegentheil, man trifft ſie nur in ſchwachen Gemüthern an, und da ſie ſogar den übrigen Principien der

der Gewohnheit und der Vernunfterkenntniſs entgegenſtehen, ſo können ſie leicht durch einen gehörigen Kontraſt und eine ſchickliche Entgegenſtellung andrer Principien umgeworfen werden. Um deswillen werden die erſtern von der Philoſophie gebilligt, die letztern verworfen. Wer da ſchlieſst, daſs ihm jemand nahe ſeyn müſſe, wenn er im Finſtern reden hört, urtheilt richtig und der Natur angemeſſen; obgleich dieſer Schluſs ſich blos auf die Gewohnheit ſtützt, welche den Begriff eines menſchlichen Geſchöpfs lebendig und ſtark macht, weil er gewöhnlich mit der gegenwärtigen Impreſſion verbunden iſt. Aber wenn jemand, ohne ſelbſt zu wiſſen, warum, von der Furcht vor Geſpenſtern im Finſtern gepeinigt wird, ſo kann man vielleicht ſagen, daſs er ſchlieſst, auch daſs er nach natürlichen Geſetzen ſchlieſst; aber nur in demſelbigen Sinne, als man ſagt, daſs eine Krankheit nach natürlichen Geſetzen erfolge, weil ſie von natürlichen Urſachen herkömmt, ob ſie gleich der Geſundheit als dem angenehmſten und natürlichſten Zuſtande des Menſchen widerſpricht.

Die Meinungen der alten Philoſophen, ihre Dichtungen von Subſtanz und Accidenz, und ihre Lehren von den ſubſtanziellen Formen und den verborgnen Qualitäten, gleichen den Geſpenſtern im Finſtern, und kommen aus Grundſätzen, welche obſchon gewöhnlich, doch weder allgemein noch nothwendig in der menſchlichen Natur liegen. Die neuere Philoſophie rühmt ſich von dieſem

Fehler

Fehler ganz frei zu feyn, und ihren Grund ganz allein in den beftändigen, feften und nothwendigen Principien der Einbildungskraft zu haben. Auf welchen Gründen diefe Anmafsung beruhe, foll gegenwärtig die Materie unfrer Unterfuchung werden.

Das Hauptprincip diefer Philofophie, ift die Meinung von Farben, Tönen, Gefchmack, Geruch, Hitze und Wärme; wovon fie behaupten, dafs es nichts als Impreffionen im Gemüth wären, die zwar von der Einwirkung der äuffern Objekte herrührten, aber mit ihren objektiven Eigenfchaften nicht die geringfte Aehnlichkeit hätten. Bei näherer Unterfuchung finde ich nur einen genugthuenden Grund unter denen, die man gewöhnlich für diefe Meinung vorbringt, nähmlich den, welcher von der Veränderlichkeit folcher Impreffionen hergenommen ift, während dafs die äuffern Objekte, allem Scheine nach, fortfahren diefelben zu feyn. Diefe Veränderlichkeit hängt von verfchiedenen Umftänden ab. Von dem verfchiedenen Zuftande unfrer Gefundheit. Einem Kranken fchmeckt ein gewiffes Gericht nicht, das ihm fonft fehr gut fchmeckte. Von den verfchiedenen Komplexionen und Konftitutionen der Menfchen. Was dem einen bitter fchmeckt, fchmeckt dem andern füfs. Von der Verfchiedenheit ihrer äufsern Lage und Stellung; Farben, die durch die Wolken fpielen, ändern fich nach der verfchiedenen Entfernung der Wolken, und nach dem Winkel, den die Lichtftra-

len

len mit dem Auge und dem erleuchteten Körper machen. Das Feuer theilt in einer gewissen Entfernung ein angenehmes, in einer andern ein unangenehmes Gefühl mit. Beispiele dieser Art sind sehr zahlreich und häufig.

Der Schluss, den man hieraus zieht, ist gleichfalls so befriedigend, als man sich solches nur einbilden kann. Es ist unstreitig, dass, wenn verschiedene Impressionen eines und ebendesselbigen Sinnes von einem Objekte herkommen, nicht eine jede dieser Impressionen eine ähnliche objektive Eigenschaft des Dinges selbst seyn kann. Denn da ein und ebendasselbige Ding nicht zu gleicher Zeit mit verschiedenen Eigenschaften desselbigen Sinnes versehen seyn kann, und da ein und ebendieselbige Eigenschaft Impressionen, die ganz und gar verschieden sind, nicht gleich seyn kann; so folgt augenscheinlich, dass einige unsrer Impressionen kein Muster oder Urbild ausser sich haben können. Nun setzen wir bei gleichen Wirkungen gleiche Ursachen zum Voraus. Einige Impressionen von Farbe, Schall u. s. w. sind nun offenbar nichts anders als innerliche Wirklichkeiten, und kommen von Ursachen her, die ihnen schlechterdings nicht ähnlich sind. Diese Impressionen sind aber in ihrer Erscheinung von den andern Impressionen der Farbe, des Schalles u. s. w. nicht verschieden. Folglich schliessen wir, dass sie alle einen gleichen Ursprung haben.

Wenn dieser Grundsatz einmal eingeräumt ist, so scheinen alle übrigen Lehren dieser Philosophie

durch

durch leichte Schlüſſe zu folgen. Denn wenn die Töne, Farben, Hitze, Kälte und andre ſinnlichen Eigenſchaften, von dem Range kontinuirlicher und unabhängiger wirklicher Dinge ausgeſchloſſen ſind, ſo bleiben uns nur noch diejenigen, die man qualitates primarias nennt, als die einzigen realen Eigenſchaften übrig, wovon wir einen adäquaten Begriff haben. Dieſe qualitates primariae ſind Ausdehnung und Soliditat, mit ihren verſchiedenen Miſchungen und Modifikationen; Figur, Bewegung, Schwere und Kohäſion. Die Erzeugung, das Wachſen, Verwelken und die Zerſtörung der Thiere und Pflanzen, ſind nichts als Veränderungen der Figur und Bewegung; ſo wie auch die Wirkungen aller Körper in einander, des Feuers, Lichts, Waſſers, der Luft, Erde und aller Elemente und Naturkräfte. Eine Figur und Bewegung bringt eine andre Figur und Bewegung hervor; und es iſt in der ganzen materiellen Welt weder ein aktives noch paſſives Principium mehr übrig, wovon wir uns den entfernteſten Begriff machen könnten.

Ich glaube, daſs ſich gegen dieſes Syſtem viele Einwürfe vorbringen laſſen, aber ich will mich jetzo nur auf einen einſchränken, der nach meiner Meinung völlig entſcheidend iſt. Ich glaube, daſs wir anſtatt die Wirkungen der äuſsern Objekte hierdurch zu erklären, ſie ganz und gar vernichten, und in die Meinungen des ausſchweifendſten Skepticiſmus verfallen. Denn, wenn Farben, Töne, Geſchmack und Geruch bloſse Vorſtellungen ſind,

fo kann nichts von dem, was wir uns vorftellen können, eine reale, kontinuirliche und unabhängige Exiftenz haben; felbft Bewegung, Ausdehnung und Solidität nicht, worauf die Grundeigenfchaften (qualitates primariae) vornehmlich hinauslaufen.

Um mit der Prüfung der Bewegung anzufangen, fo ift diefes offenbar eine Eigenfchaft, die an fich, allein und ohne Beziehung auf ein andres Ding, gar nicht denkbar ift. Der Begriff der Bewegung fetzt den Begriff eines fich bewegenden Körpers nothwendig zum voraus. Was ift aber unfer Begriff von dem bewegten Körper, ohne welchen die Bewegung unbegreiflich ift? Er mufs in den Begriff der Ausdehnung oder der Solidität zerfallen, und folglich hängt die Realität der Bewegung von der Realität diefer andern Eigenfchaften ab.

Dafs diefe Meinung von der Bewegung, die allgemein angenommen ift, in Anfehung der Ausdehnung wahr fey, habe ich bewiefen, und habe zugleich gezeigt, dafs es ganz unmöglich ift, fich die Ausdehnung anders vorzuftellen, als etwas aus mit Farbe und Solidität verfehenen Theilen Zufammengefetztes. Der Begriff der Ausdehnung ift ein zufammengefetzter Begriff, da er aber nicht aus einer unendlichen Anzahl von Theilen oder kleinern Begriffen zufammengefetzt feyn kann; fo mufs er fich zuletzt in vollkommen einfache und untheilbare Theilchen auflöfen laffen. Diefe einfachen und untheilbaren Theilchen würden, da fie nicht als ausgedehnt gedacht werden dürfen, Undinge feyn, wenn

wenn fie nicht gefärbt und folide gedacht würden. Die Farbe aber hat keine reale Exiftenz. Folglich hängt die Realität unfres Begriffs von der Ausdehnung allein von der Realität des Begriffs der Solidität ab, und wenn der letztere fchimärifch feyn follte, fo würde der erftere unmöglich richtig feyn können. Lafst uns alfo unfre Aufmerkfamkeit auf die Prüfung des Begriffs der Solidität wenden.

Der Begriff der Solidität entfteht von zwei Objekten, die fich nicht einander durchdringen können, wenn fie gleich mit der allergröfsten Kraft gegen einander geftofsen werden; fondern die immer eine abgefonderte und verfchiedene Wirklichkeit behalten. Die Solidität ift alfo allein genommen völlig undenkbar und ohne die Vorftellung einiger Körper, die folide find, und diefe abgefonderte und unterfchiedene Exiftenz behaupten, ganz unbegreiflich. Was haben wir nun für einen Begriff von diefen Körpern? Die Begriffe von Farben, Tönen und andern abgeleiteten Eigenfchaften (qualitates fecundariae) find ausgefchloffen. Der Begriff der Bewegung hängt von dem Begriffe der Ausdehnung ab, und der Begriff der Ausdehnung von dem Begriffe der Solidität. Folglich ift es unmöglich, dafs der Begriff der Solidität von einem diefer Begriffe follte abhängen können. Denn da würde man fich in einem Cirkel herumdrehen, und einen Begriff von dem andern abhängen laffen, da indeffen zu gleicher Zeit der letzte von dem erften und der erfte von dem letzten abhienge. Unfre neuere Philofophie

läfst

läſst uns alſo keinen richtigen und genugthuenden Begriff von der Solidität und folglich auch nicht von der Materie.

Dieſer Beweis wird einem jeden, der ihn nur verſteht, vollkommen bündig vorkommen; allein weil er den mehreſten Leſern abſtrakt und verwickelt ſcheinen möchte; ſo hoffe ich Entſchuldigung zu finden, wenn ich mich bemühe, ihn durch einige Abänderung des Ausdrucks noch deutlicher vorzutragen. Um uns einen Begriff von der Solidität zu machen, müſſen wir uns zwei Körper vorſtellen, die gegen einander drücken, ohne ſich zu durchdringen; und es iſt unmöglich, zu dieſem Begriffe zu gelangen, wenn wir uns nur ein Objekt denken, geſchweige denn gar keins. Zwei Undinge können ſich nicht einander von ihren Stellen ausſchlieſsen, denn ſie haben gar keine Stelle, und können auch gar keine Beſchaffenheit haben. Nun frage ich, was haben wir denn für einen Begriff von dieſen Körpern oder Objekten, denen wir Solidität beilegen? Zu ſagen, daſs wir ſie blos als ſolide dächten, heiſst, ſich ins Unendliche in einem Kreiſe herumdrehen. Zu behaupten, daſs wir ſie uns als ausgedehnt ausmahlen, das verwandelt entweder alles in Falſchheit, oder läuft im Cirkel herum. Die Ausdehnung muſs nothwendig entweder als gefärbt betrachtet werden, welches falſch iſt; oder als ſolide, welches uns wieder auf die erſte Frage zurückbringt. Dieſelbige Bemerkung können wir auch in Anſehung der Beweglichkeit und der Figur machen: und

im Ganzen müssen wir schliessen, dass, nachdem Farben, Töne, Hitze und Kälte von dem Range der äussern wirklichen Dinge ausgeschlossen sind, gar nichts mehr übrig bleibt, das uns einen richtigen und konsistenten Begriff von einem Körper verschaffen könnte.

Hiernächst bedenke man noch, dass, eigentlich zu reden, die Soliditiät oder Undurchdringlichkeit nichts ist, als eine Unmöglichkeit der Vernichtung, wie schon sonst *) bemerkt worden ist: um dessentwillen ist es also um so nothwendiger für uns, einen deutlichen Begriff von demjenigen Dinge zu geben, dessen Vernichtung wir als unmöglich annehmen. Eine Unmöglichkeit eines vernichteten Dings kann nicht wirklich seyn, und kann nie durch sich selbst als wirklich gedacht werden, sondern erfordert nothwendig ein Objekt oder ein reales wirkliches Ding, zu dem es gehört. Nun bleibt immer noch die Schwierigkeit, wie man einen Begriff von diesem Objekte oder diesem wirklichen Dinge formiren könne, ohne die abgeleiteten und sinnlichen Beschaffenheiten dabei zu gebrauchen.

Auch müssen wir bei dieser Gelegenheit, unsre gewöhnliche Art, die Begriffe zu prüfen, nicht aus der Acht lassen, da wir stets auf die Impressionen sehen, von welchen die Begriffe herkommen. Die Impressionen, welche wir durchs Gesicht und Gehör erhalten, die Geruchs- und Geschmacksimpressionen,

*) Th. 2. Abschn. 4.

nen, ſagt die neuere Philoſophie, ſind ohne alle ähnliche Objekte, und folglich kann der Begriff der Solidität, der als real angenommen wird, nie von dieſen Sinnen kommen. Es bleibt alſo nur noch das Gefühl, als der einzige Sinn übrig, der uns die Impreſſion geben könnte, die dem Begriffe der Solidität entſpricht, und in der That bilden wir uns von Natur ein, die Solidität der Körper zu fühlen, und als dürften wir nur ein Objekt berühren, um dieſe Beſchaffenheit wahrzunehmen. Aber dieſe Art zu denken iſt mehr populär als philoſophiſch richtig, wie ſogleich aus folgenden Betrachtungen erhellen wird.

Erſtlich iſt es leicht zu ſehen, daſs, obgleich die Körper vermöge ihrer Solidität gefühlt werden, dennoch das Gefühl etwas ganz anders iſt, als die Solidität; und daſs dieſe beiden Dinge nicht die geringſte Aehnlichkeit mit einander haben. Ein Menſch, der eine Lähmung in der einen Hand hat, hat einen eben ſo vollkommnen Begriff von der Undurchdringlichkeit, wenn er ſieht, daſs dieſe ſeine fühlloſe Hand vom Tiſche getragen wird, als wenn er denſelbigen Tiſch mit der andern Hand befühlt. Ein Objekt, das auf eins unſrer Glieder drückt, findet Widerſtand, und dieſer Widerſtand bringt durch die Bewegung, die den Nerven und Lebensgeiſtern dadurch ertheilt wird, eine gewiſſe Empfindung im Gemüthe hervor; aber hieraus folgt nicht, daſs die Empfindung, die Bewegung und der Widerſtand ſich auf irgend eine Art einander ähnlich ſind.

Zweitens ſind die Impreſſionen des Gefühls einfache Impreſſionen, auſser wenn ſie in Anſehung ihrer Ausdehnung betrachtet werden; welches aber nichts zur gegenwärtigen Abſicht thut: und aus dieſer Einfachheit ſchlieſse ich, daſs ſie weder die Solidität noch ein andres reales Objekt vorſtellen können. Denn laſst uns zwei Fälle annehmen, nemlich 1) daſs ein Menſch einen Stein oder einen feſten Körper mit ſeiner Hand drücke und 2) daſs zwei Steine einander drücken; ſo wird man leicht zugeben, daſs dieſe beiden Fälle nicht in aller Rückſicht gleich ſind, ſondern daſs im erſten Falle ein Gefühl oder eine Empfindung mit der Solidität verknüpft iſt, wovon in dem letztern nichts erſcheint. Um alſo dieſe beiden Fälle gleich zu machen, muſs man denjenigen Theil der Impreſſion, den der Menſch durch ſeine Hand fühlt oder das Organ der Empfindung wegnehmen; und da dieſes bei einer einfachen Impreſſion unmöglich iſt, ſo werden wir dadurch genöthigt das Ganze aufzuheben, welches beweiſst, daſs dieſe ganze Impreſſion kein Urbild oder kein Muſter in den äuſsern Dingen hat. Hierzu kömmt, daſs die Solidität nothwendig zwei Körper nebſt Angrenzung und Stoſs vorausſetzt, welche nie durch eine einfache Impreſſion vorgeſtellt werden können, weil ſie ein zuſammengeſetztes Ding ſind. Nicht zu gedenken, daſs die Impreſſionen des Gefühls ſich jeden Augenblick in uns ändern, obgleich die Solidität unveränderlich dieſelbe bleibt; welches ein klarer Beweis iſt, daſs

die

die erſtern nicht Vorſtellungen der letztern ſeyn können.

So iſt alſo zwiſchen unſern Sinnen und unſrer Vernunft ein direkter und totaler Widerſtreit; oder eigentlicher zu reden, zwiſchen denen Schlüſſen, die wir auf Urſach und Wirkung gründen, und denen, welche uns von der kontinuirlichen und unabhängigen Exiſtenz der Körper überzeugen. Wenn wir nach dem Geſetze der Urſach und Wirkung ſchlieſsen, ſo urtheilen wir, daſs weder Farbe noch Schall, weder Geſchmack noch Geruch eine kontinuirliche und unabhängige Exiſtenz haben. Und wenn wir dieſe ſinnliche Eigenſchaften ausſchlieſsen, ſo bleibt gar nichts in der Welt übrig, dem eine ſolche Exiſtenz zukommen könnte.

Fünfter Abſchnitt.

Von der Immaterialität der Seele.

Da wir ſo groſse Widerſprüche und Schwierigkeiten in jedem Syſteme über die äuſſern Objekte und in dem Begriffe der Materie, den wir uns ſo deutlich und ſo beſtimmt einbilden, gefunden haben, ſo werden wir natürlicherweiſe noch gröſsere Schwierigkeiten und Widerſprüche in jeder Hypotheſe über unſre innerlichen Vorſtellungen und die Natur des Gemüths erwarten, die wir uns ſchon überdem weit dunkler und ungewiſſer vorzuſtellen

geneigt

geneigt sind. Aber hierin würden wir uns täuschen. Denn obgleich die intellektuelle Welt in unendliche Dunkelheiten eingehüllt ist, so ist sie doch nicht mit solchen Widersprüchen durchflochten, als wir in der äusserlichen Natur angetroffen haben. Was von ihm erkannt wird, stimmt mit sich selbst überein; und was unbekannt ist, das müssen wir uns begnügen, so zu lassen.

Zwar ist es wahr, gewisse Philosophen versprechen, wenn wir auf sie hören wollten, unsre Unwissenheit zu vermindern; allein ich besorge, es geschieht dieses mit Gefahr, uns in Widersprüche zu verwickeln, wovon das Subjekt an sich selbst ausgenommen ist. Diese Philosophen sind jene seltsamen Raisonneurs über materielle oder immaterielle Substanzen, in welchen, nach ihrer Voraussetzung, unsre Vorstellungen inhäriren. Um diese endlosen Sophistereien auf beiden Seiten anzuhalten, kenne ich kein andres Mittel, als diese Philosophen in wenig Worten zu fragen: Was sie unter Substanz und Inhäsion verstehen? Nur nachdem sie diese Frage werden beantwortet haben, und nicht eher, wird es der Vernunft gemäss seyn, sich ernstlich in den Streit einzulassen.

Diese Frage in Ansehung der Materie und des Körpers zu beantworten, fanden wir unmöglich; aber ausser dass sie in Ansehung des Gemüths alle dieselbigen Schwierigkeiten hat, kommen hier noch neue hinzu, die diesem Gegenstande eigenthümlich sind. Da jeder Begriff von einer vorhergehenden Im-

Impreſſion herrührt, ſo müſsten wir, wenn wir einen Begriff von der Subſtanz unſres Gemüths hätten, auch eine Impreſſion von derſelben haben, welches, ſich vorzuſtellen, ſehr ſchwer, wo nicht gar unmöglich iſt. Denn wie kann eine Impreſſion eine Subſtanz anders vorſtellen, als dadurch, daſs ſie ihr ähnlich iſt? Und wie kann eine Impreſſion einer Subſtanz ähnlich ſeyn, da ſie nach dieſem Syſtem keine Subſtanz iſt, und keine von den eigenthümlichen Eigenſchaften oder charakteriſtiſchen Merkmalen einer Subſtanz hat?

Doch ich vertauſche die Frage, was ſie ſeyn und nicht ſeyn kann, mit einer andern, was ſie wirklich iſt, und verlange von ſolchen Philoſophen, welche einen Begriff von der Subſtanz unſres Gemüths zu haben vorgeben, daſs ſie die Impreſſion vorzeigen, welche den Begriff hervorbringt, und daſs ſie deutlich beſtimmen ſollen, auf welche Art dieſe Impreſſion wirke, und was ſie für einen Gegenſtand zum Objekte habe. Iſt es eine Impreſſion der Sinne oder der Reflexion? Iſt ſie angenehm oder unangenehm oder gleichgültig? Begleitet ſie uns zu allen Zeiten, oder nur zuweilen? Und wenn es nur zuweilen geſchieht, zu welchen Zeiten kömmt ſie vornemlich zurück, und durch welche Urſachen wird ſie hervorgebracht?

Wenn jemand, anſtatt dieſe Fragen zu beantworten, den Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege zu gehen glaubte, daſs er eine Definition von der Subſtanz gäbe, und ſie als Etwas, das

durch

durch fich felbft befteht, definirte, und meinte, mit diefer Definition müfsten wir zufrieden feyn, fo fage ich dagegen, dafs diefe Definition auf jedes Ding pafst, das man fich nur als möglich vorftellen kann; und dafs fie alfo niemals dazu dienen kann, die Subftanz von dem Accidenz, oder die Seele von ihren Vorftellungen zu unterfcheiden. Denn, was fich deutlich vorftellen läfst, kann auch wirklich feyn, und alles, was auf eine gewiffe Weife deutlich vorgeftellt ift, kann auch auf diefelbige Art wirklich exiftiren. Diefes ift ein Princip, welches fchon anerkannt ift. Ferner läfst fich jedes Ding, das verfchieden ift, unterfcheiden, und jedes Ding, das fich unterfcheiden läfst, läfst fich in der Einbildungskraft abgefondert darftellen. Diefes ift ein andrer Grundfatz. Mein Schlufs aus beiden ift, dafs, da alle unfre Vorftellungen von einander, und von jedem andern Dinge in der Welt verfchieden find, fie fich auch unterfcheiden und abfondern laffen, und daher abgefondert exiftiren können, und kein andres Ding nöthig haben, das ihre Exiftenz trägt. Sie find alfo nach jener Definition von der Subftanz, Subftanzen.

So find wir alfo weder durch die Betrachtung des Urfprungs der Begriffe, noch vermittelft einer Definition im Stande, zu einen befriedigenden Begriff von der Subftanz zu gelangen, und diefes fcheint mir ein hinreichender Grund, den Streit über die Materialität oder Immaterialität der Seele

gänzlich aufzugeben, und die Frage selbst als gänzlich unzulässig zu verwerfen. Wir haben von keinem andern Dinge einen vollkommnen Begriff, als von einer Vorstellung. Nun ist eine Substanz ganz und gar verschieden von einer Vorstellung. Folglich haben wir von einer Substanz keinen Begriff. Man nimmt ferner an, dafs die Inhäsion in einem Dinge erfoderlich sey, um die Existenz unsrer Vorstellungen zu tragen. Nun ist aber nichts erfoderlich, die Existenz einer Vorstellung zu tragen. Folglich haben wir auch keinen Begriff von der Inhäsion. Wie ist es also möglich, die Frage zu beantworten: Ob Vorstellungen in einer materiellen oder immateriellen Substanz inhäriren, wenn wir nicht einmal den Sinn dieser Frage verstehen?

Ein Grund, den man gemeiniglich für die Immaterialität der Seele anführt, scheint mir besonders merkwürdig zu seyn. Alles was ausgedehnt ist, sagt man, besteht aus Theilen; und was aus Theilen besteht, ist theilbar, wo nicht wirklich, doch in der Einbildung. Es ist aber unmöglich, dafs ein theilbares Ding zu einem Gedanken oder zu einer Vorstellung sollte verbunden werden können, welche jederzeit unzertrennliche und untheilbare Dinge sind. Denn man setze eine solche Verbindung, wo würde alsdenn der untheilbare Gedanke seyn? Auf der rechten oder auf der linken Seite des ausgedehnten theilbaren Körpers? Auf der Oberfläche oder in der Mitte? Hinten oder vorne?

vorne? Wenn er mit der Ausdehnung verbunden ist, so muss er doch irgendwo in den Dimensionen des Ausgedehnten existiren. Existirt er in ihren Dimensionen, so muss er entweder in einem einzelnen besondern Theile seyn; und dann ist dieser besondere Theil untheilbar, und die Vorstellung ist nur mit diesem Theile, nicht mit der Ausdehnung verbunden: Oder wenn der Gedanke in jedem Theile existirt, so muss er eben sowol ausgedehnt, trennbar und theilbar seyn, als der Körper; welches ganz ungereimt uud widersprechend ist. Denn kann man sich wohl zum Exempel eine Leidenschaft vorstellen, die eine Elle lang, einen Fuss breit und einen Zoll dick ist? Gedanke und Ausdehnung sind zwei ganz unverträgliche Dinge, und können nie in einem Subjekte als vereinigt gedacht werden.

Dieses Argument besteht ohne die Frage über die Substanz der Seele, und hängt blos mit der über ihre örtliche Verbindung mit der Materie zusammen; und daher wird es hier nöthig seyn, im Allgemeinen zu untersuchen, welche Objekte einer lokalen Vereinigung fähig sind und welche nicht. Dieses ist eine interessante Frage, welche uns zu sehr wichtigen Entdeckungen führen kann.

Der erste Begriff des Raums und der Ausdehnung ist allein von den Sinnen des Gesichts und des Gefühls entsprungen; und nur ein Ding, das gefärbt und fühlbar ist, hat Theile, die so geordnet

sind,

find, dafs wir dadurch diefen Begriff erhalten können. Wenn wir eine Empfindung der Luft vermehren oder vermindern, fo gefchieht diefes auf eine ganz andre Art, als wenn wir ein fichtbares Objekt vermehren oder vermindern; und wenn verfchiedene Töne unfer Ohr auf einmal treffen, fo ift es allein die Gewohnheit und das Nachdenken, wodurch wir einen Begriff von der Entfernung und Nähe derer Körper haben, von welchen fie herkommen. Alles was den Ort ihrer Exiftenz bezeichnet, mufs entweder ausgedehnt oder ein mathematifcher Punkt ohne Theile und Zufammenfetzung feyn. Was aber ausgedehnt ift, mufs eine gewiffe Figur haben, und entweder viereckicht oder rund oder dreieckicht und fo weiter feyn; von welchem allen aber nichts auf eine Begierde oder überhaupt auf irgend eine Impreffion oder einen Begriff pafst, auffer auf ebenerwähnte zwei Sinne. Auch kann eine Begierde, wenn fie gleich untheilbar ift, nicht als ein mathematifcher Punkt betrachtet werden. Denn in diefem Falle würde es möglich feyn, durch Hinzufügung anderer, zwei, drei, vier Begierden zu machen, und diefe in eine folche Ordnung zu ftellen und zu legen, dafs fie eine beftimmte Länge, Breite und Dicke hätten, welches offenbar ungereimt ift.

Nachdem, was bisher gefagt ift, wird es nicht mehr auffallend feyn, wenn ich eine Maxime wieder aufnehme, die von verfchiedenen Metaphyfikern gänzlich verworfen ift, und von der man glaubt,

dafs

dass sie den allergewissesten Principien der menschlichen Vernunft widerstreite. Diese Maxime ist, dass ein Objekt existiren könne, ohne doch irgendwo zu seyn: und ich behaupte sogar, dass dieses nicht nur möglich sey, sondern dass selbst der gröfste Theil der Dinge auf diese Art existire und existiren müssen. Man kann allemal sagen, dass ein Ding an keinem Orte sey, wenn seine Theile nicht so nebeneinander liegen, dass sie eine Figur oder eine extensive Gröfse ausmachen; und wenn das Ganze nicht mit andern Körpern in einem solchen Verhältnisse steht, das unserm Begriffe von Angrenzung oder Entfernung entspricht. Nun ist dieses offenbar der Fall mit allen unsern Vorstellungen und Objekten, ausser den Objekten des Gesichts und des Gefühls. Eine sittliche Ueberlegung kann niemals auf die rechte oder linke Seite einer Leidenschaft gestellt werden, und ein Geruch oder ein Ton kann weder rund noch eckicht seyn. Diese Objekte und Vorstellungen bedürfen also so wenig eines besondern Orts, dass sie sich vielmehr schlechterdings gar nicht damit vertragen, und dass man sich dieses nicht einmal einbilden kann. Und was die angeschuldigte Ungereimtheit der Voraussetzung, als ob sie nicht irgendwo wären, anbetrifft, so dürfen wir nur erwägen, dass, wenn Leidenschaften und Empfindungen dem Vorstellungsvermögen in einem besondern Orte erschienen, der Begriff der Ausdehnung eben sowohl von ihnen müfste abgezogen werden können, als

von

von den Objekten des Gefichts und des Gefühls; wovon aber das Gegentheil fchon erwiefen ift. Wenn fie aber fo erfcheinen, als ob fie keinen befondern Ort hätten, fo mufs es auch möglich feyn, dafs fie fo exiftiren können; weil alles, was wir uns vorftellen können, auch möglich ift.

Nunmehr wird es nicht nöthig feyn zu beweifen, dafs folche Vorftellungen, welche einfach find, und an keinem Orte exiftiren, unmöglich mit einer Materie oder einem Körper, der ausgedehnt und theilbar ift, in einer Verbindung im Raume oder in einer lokalen Gemeinfchaft feyn können; weil ohne eine gemeinfame Eigenfchaft unmöglich ein Verhältnifs ftatt finden kann *). Es wird noch eher der Mühe werth feyn, zu bemerken, dafs diefe Frage von der lokalen Gemeinfchaft der Dinge nicht nur in den metaphyfifchen Streitigkeiten über die Natur der Seele vorkömmt, fondern dafs wir felbft im gemeinen Leben jeden Augenblick Gelegenheit finden, fie zu unterfuchen. So fehen wir eine Feige an dem einen Ende des Tifches und eine Olive an dem andern, und es ift offenbar, dafs, indem wir die komplexen Begriffe diefer Subftanzen bilden, einer der gemeinften der Begriff von ihrem verfchiedenen Gefchmack ift; und eben fo einleuchtend ift es, dafs wir diefe Eigenfchaften mit andern wie mit dem Gefärbten und Fühlbaren an dem Gegenftande verbinden und zufammen denken.

Der

*) Th. 1. Abfchn. 5.

Der bittre Gefchmack des einen und der füfse des andern liegen nach unfrer Vorftellung in den verfchiedenen fichtbaren Gegenftänden, und find von einander durch die ganze Länge der Tafel abgefondert. Diefes ift eine fo merkwürdige und fo natürliche Illufion, dafs es wol der Mühe werth ift, die Gründe aufzufuchen, woher fie rührt.

Obgleich ein ausgedehntes Ding nicht fähig ift, im Raume mit einem andern verbunden zu werden, das ohne Raum oder ohne Ausdehnung exiftirt, fo find fie doch einiger andern Verhältniffe fähig. So läfst fich der Gefchmack und der Geruch einer Frucht von ihren übrigen Befchaffenheiten der Farbe und der Fühlbarkeit nicht abfondern, und welche von ihnen auch die Urfach oder Wirkung feyn mag, fo ift doch fo viel gewifs, dafs fie immer zufammen exiftiren. Und fie find nicht nur im Allgemeinen koexiftent, fondern auch bei ihrer Erfcheinung im Gemüthe allemal zu gleicher Zeit da; und wenn wir den ausgedehnten Körper mit unfern Sinnen in Verhältnifs bringen, fo nehmen wir feinen eigenthümlichen Gefchmack und Geruch wahr. Diefe Verhältniffe der urfachlichen Verknüpfung, und ihrer Kontiguität in der Zeit ihrer Erfcheinung zwifchen dem ausgedehnten Dinge und der Befchaffenheit, welche ohne einen befondern Ort exiftirt, müffen eine folche Wirkung auf das Gemüth haben, dafs fie die Vorftellungskraft bei der Erfcheinung des einen fogleich auf die Vorftellung des andern richten. Diefes ift noch nicht al-

les.

les. Wir lenken unſre Gedanken um der Verhältniſſe willen, die unter den Objekten ſind, nicht nur von dem einen auf das andere, ſondern bemühen uns auch, ihnen ein neues Verhältniſs zu geben, nemlich das Verhältniſs der Verbindung im Raume, damit wir den Uebergang deſto leichter und natürlicher machen. Denn es iſt eine Eigenſchaft in der menſchlichen Natur, die ich oft Gelegenheit finden werde zu bemerken, und die an ihrer Stelle vollſtändig dargeſtellt werden ſoll, daſs wir einen ſtarken Hang haben zu Dingen, die durch ein Verhältniſs verbunden ſind, noch ein neues Verhältniſs hinzuzufügen, um die Vereinigung zu vollenden. In unſrer Anordnung der Körper ſtellen wir immer ähnliche neben einander, oder wenigſtens in die korreſpondirenden Geſichtspunkte. Warum geſchieht dies aber anders, als weil wir eine Befriedigung dabei empfinden, wenn wir das Verhältniſs der Kontiguität mit dem Verhältniſſe der Aehnlichkeit, oder die Aehnlichkeit der Lage mit der Aehnlichkeit der übrigen Eigenſchaften verbinden. Die Wirkungen dieſes Hanges ſind ſchon bei jener Aehnlichkeit bemerkt worden *), welche wir ſo leicht zwiſchen die beſondern Impreſſionen und ihrer äuſserlichen Urſachen ſetzen. Aber wir werden keine deutlichere Wirkung davon finden, als in dem gegenwärtigen Beiſpiele, wo wir wegen der Verhältniſſe der Verurſachung und der An-

*) Abſchn. 2. gegen das Ende.

Angrenzung in der Zeit zwischen zwei Objekten, auch das Verhältniss der Verbindung im Raume erdichten, um die Verknüpfung desto enger zu machen.

Allein so verworren unsre Begriffe von einer Vereinigung im Raume zwischen einem ausgedehnten Körper, wie eine Feige ist, und deren eigenthümlichen Geschmack auch immer seyn mag, so ist doch so viel gewiss, dass wir bei einigem Nachdenken in dieser Vereinigung etwas Unverständliches und Widersprechendes finden. Denn sollten wir an uns selbst nur die ganz gewöhnliche Frage thun, ob der Geschmack, den wir uns, als in dem Umfange des Körpers enthalten, vorstellen, in jedem Theile desselben oder nur in einem allein wäre, so müssen wir uns sogleich in Verlegenheit finden, und die Unmöglichkeit fühlen, je eine befriedigende Antwort auf diese Frage zu geben. Wir können nicht antworten, dass er nur in einem Theile ist: denn die Erfahrung überzeugt uns, dass in jedem Theile derselbige Geschmack ist. Wir können aber eben so wenig sagen, dass er in jedem Theile ist; denn wir müssten sonst annehmen, der Geschmack habe eine Figur und sey ausgedehnt; welches ungereimt und unbezweiflich ist. Hier wirken also zwei Principien auf uns, die sich geradezu widersprechen, nemlich 1) die Neigung unsrer Phantasie, die uns bestimmt, den Geschmack mit dem ausgedehnten Dinge zu vereinigen, und 2) unsre Vernunft, welche uns die offenbare Unmöglichkeit einer solchen

Vereinigung zeigt. Zwiſchen dieſen ſich widerſtreitenden Principien getheilt, thun wir weder auf das eine noch auf das andre Verzicht, ſondern hüllen die Materie in ſolche Verwirrung und Dunkelheit, daſs wir zuletzt den Widerſtreit nicht mehr merken. Wir nehmen an, daſs der Geſchmack in dem Umfange des Körpers exiſtirt, aber auf eine ſolche Art, daſs er das Ganze ohne ausgedehnt zu ſeyn erfüllt, und daſs er in jedem Theile ganz, ohne Abſonderung exiſtirt. Kurz, wir bedienen uns in unſrer gewöhnlichen Art zu denken jenes ſcholaſtiſchen Grundſatzes, welcher, wenn er ſo roh hingeworfen wird, ſo anſtöſsig klingt, totum in toto et totum in qualibet parte: welches faſt daſſelbe iſt, als wenn wir ſagen wollten, daſs ein Ding in einem gewiſſen Raume ſey und doch auch nicht darinne ſey.

Dieſe ganze Ungereimtheit kömmt daher, weil wir uns bemühen, demjenigen Dinge einen Ort anzuweiſen, was doch in gar keinem Orte ſeyn kann; und dieſes Bemühen entſteht wiederum aus unſrer Neigung eine Vereinigung zu vollenden, welche ſich auf die Verurſachung und Kontiguität in der Zeit gründet, indem wir um deswillen den Objekten auch eine Verbindung im Raume beizulegen geneigt ſind. Aber wenn die Vernunft je eine hinreichende Kraft hat, das Vorurtheil zu überwältigen, ſo muſs ſie dieſes in dem gegenwärtigen Falle thun. Denn es iſt nur die Wahl gelaſſen, entweder anzunehmen, daſs gewiſſe Dinge ohne Raum exiſtiren, oder daſs ſie Figur und Ausdehnung haben; oder daſs wenn

fie ausgedehnten Objekten einverleibt find, das Ganze in dem Ganzen, und das Ganze in jedem Theile ift. Die Ungereimtheit der beiden letzten Vorausfetzungen beweifst hinlänglich die Wahrheit der erftern. Denn es giebt keine vierte Meinung. Denn was die Vorausfetzung betrifft, als ob fie wie mathematifche Punkte exiftirten, fo löfst fie fich in die zweite auf, und nimmt an, dafs verfchiedene Leidenfchaften wie Cirkel geftellt werden könnten, und dafs eine gewiffe Zahl von Gerüchen, verbunden mit einer gewiffen Zahl von Tönen, einen Körper von zwölf Kubikzoll ausmachen könnten; welches, fo bald man es nur fagt, offenbar lächerlich ift.

Aber ob wir gleich nach diefer Art die Dinge zu betrachten, nicht umhin können, die Meinung der Materialiften, welche alles Denken mit der Ausdehnung verbinden, zu verwerfen; fo wird uns doch ein kurzes Nachdenken einen gleichen Grund darbieten, die entgegengefetzte Parthei zu tadeln, welche alles Denken an eine einfache und untheilbare Subftanz binden will. Die gemeinfte Philofophie unterrichtet uns, dafs fich kein äufseres Objekt dem Gemüthe unmittelbar und ohne die Dazwifchenkunft eines Bildes oder einer Vorftellung bekannt machen kann. Jener Tifch, der mir jetzt erfcheint, ift blos eine Vorftellung, und alle feine Eigenfchaften find Eigenfchaften einer Vorftellung. Die in die Augen fallendfte unter allen feinen Eigenfchaften ift die Ausdehnung. Die Vorftellung befteht aus Theilen. Diefe Theile haben eine folche

Lage,

Lage, daſs ſie uns den Begriff der Entfernung und der Kontiguität, der Länge, Breite und Dicke geben können. Die Bewegung dieſer drei Dimenſionen nennen wir Figur. Dieſe Figur iſt beweglich, trennbar und theilbar. Beweglichkeit und Trennbarkeit ſind die ausgezeichneten Eigenſchaften ausgedehnter Objekte. Und um allen Streit abzukürzen, der wahre Begriff der Ausdehnung iſt von nichts andrem als von einer Impreſſion abgezogen, und muſs alſo mit ihr vollkommen übereinſtimmen. Der Begriff der Extenſion ſtimmt mit einem Dinge überein, heiſst aber eben ſo viel, als das Ding iſt ausgedehnt.

Die Freigeiſter können nun auf ihrer Seite wieder triumphiren; und können, nachdem ſie gefunden haben, daſs es wirklich ausgedehnte Impreſſionen und Begriffe giebt, ihre Gegner fragen, wie ſie ein einfaches und untheilbares Subjekt einer ausgedehnten Vorſtellung einverleiben können? Alle vorigen Gründe der Theologen können ihnen hier wieder zurückgeſchoben werden. Iſt das untheilbare Subjekt oder die untheilbare Subſtanz auf der rechten oder auf der linken Seite der Vorſtellung? Hält ſie ſich in dieſem Theilchen auf, oder in einem andern? Iſt ſie in jedem Theile, ohne ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn? Oder iſt ſie ganz in einem Theile, ohne doch auch in den übrigen nicht zu ſeyn? Es iſt unmöglich eine andre Antwort auf dieſe Fragen zu geben, als eine ſolche, die an ſich ungereimt iſt, und die eine Erklärung der Vereinigung

unſrer untheilbaren Vorſtellungen mit einer ausgedehnten Subſtanz enthält.

Dieſes giebt mir eine Gelegenheit, die Frage über die Subſtanz der Seele noch einmal in Erwägung zu ziehen; und ob ich gleich dieſe Frage als gänzlich unverſtändlich verworfen habe, ſo kann ich doch nicht umhin, noch einige Betrachtungen darüber anzuſtellen. Ich behaupte, daſs die Lehre von der Immaterialität, Einfachheit und Untheilbarkeit einer denkenden Subſtanz ein wahrer Atheismus ſey, und daſs ſie zur Rechtfertigung aller derjenigen Meinungen dienen kann, weshalb Spinoza ſo allgemein berüchtiget worden iſt. Hieraus hoffe ich wenigſtens einen Vortheil zu ziehen, nemlich den, daſs meine Gegner nicht etwa einen Vorwand ſuchen, die gegenwärtige Lehre durch ihre Deklamationen gehäſſig zu machen, wenn ſie ſehen, daſs alle böſe Konſequenzen ſo leicht ihnen wieder zugeſchoben werden können.

Der Fundamentalſatz des ſpinoziſtiſchen Atheismus iſt die Lehre von der Einfachheit des Univerſums, und der Einheit derjenigen Subſtanz, in welcher, nach ſeiner Meinung, ſowol das Denken, als die Materie inhärirt. Es giebt, ſagt Spinoza, nur eine Subſtanz in der Welt; und dieſe Subſtanz iſt vollkommen einfach und untheilbar, und exiſtirt allenthalben ohne eine örtliche Gegenwart. Alles, was wir von auſsen durch Empfindung entdecken; alles, was wir von innen durch Reflexion fühlen; alle dieſe Dinge ſind nichts als Modi-

Modifikationen, diefes einen, einfachen und nothwendig exiftirenden Wefens, und ihnen kömmt keine abgefonderte oder unterfchiedene Exiftenz zu. Jede Veränderung der Seele, jede Geftalt der Materie, fo mannigfaltig und verfchieden fie feyn mögen, inhäriren in derfelbigen Subftanz, und behalten ihre Unterfcheidungszeichen bei, ohne fie demjenigen Subjekte mitzutheilen, in welchem fie inhäriren. Ein und ebendaffelbige Subftratum, wenn ich fo reden darf, trägt die allerverfchiedenften Modifikationen, ohne dafs in ihm felbft eine Verfchiedenheit fey; und verändert fie, ohne dafs es felbft verändert werde. Weder Zeit noch Ort, noch alle Verfchiedenheiten der Natur find fähig, eine Zufammenfetzung oder Veränderung in ihrer vollkommnen Einfachheit und Identität hervorzubringen.

Diefe kurze Darftellung der Grundfätze jenes famöfen Atheiften, wird, wie ich glaube, zu dem gegenwärtigen Zwecke hinreichend feyn, und ohne in diefe dunkeln und finftern Regionen weiter einzudringen, werde ich im Stande feyn zu zeigen, dafs diefe gräfsliche Hypothefe mit der von der Immaterialität der Seele, welche fo gemein geworden ift, faft gänzlich einerlei fey. Diefes deutlich zu machen, fo wollen wir uns daran*) erinnern, dafs jeder Begriff von einer vorhergegangenen Vorftellung entfprungen, und es alfo unmöglich ift, dafs unfer Begriff von einer Vorftellung und der Begriff von

*) T. 2. Abfchn. 6.

von einem Objekte oder einem äussern wirklichen Dinge jemals etwas vorstellen kann, was specifisch von einander verschieden ist. Denn es mag ein Unterschied darunter seyn, welchen man will, so ist er uns doch jederzeit unbegreiflich; und wir sehen uns genöthiget, ein äusseres Objekt, entweder als ein blosses Verhältniss ohne etwas, das sich verhält, anzusehen, oder es mit einer Vorstellung oder Impression für einerlei zu halten.

Die Folge, die ich hieraus ziehe, wird beim ersten Anblick eine blosse Sophisterei zu seyn scheinen, aber bei der geringsten Prüfung wird man sie für ächt und befriedigend halten. Ich sage nemlich, weil wir zwischen einem Objekte und einer Impression zwar einen specifischen Unterschied voraussetzen und annehmen, aber ihn uns niemals vorstellen können; so können wir von keinem Schlusse, den wir über die Verknüpfung und den Widerstreit der Impressionen machen, mit Gewissheit wissen, ob sie auch auf die Objekte angewandt werden können; umgekehrt aber müssen alle Sätze dieser Art, die von den Objekten gelten, auch ganz gewiss auf die Impressionen angewandt werden können. Der Grund davon ist nicht schwer einzusehen. Denn da ein Objekt von einer Impression verschieden seyn soll, so können wir nicht sicher seyn, ob der Umstand, worauf wir unser Raisonnement gründen, beiden gemein sey, wenn wir nemlich annehmen, dass das Raisonnement die Impression betrifft. Es ist immer noch möglich, dass das Objekt gerade in die-

dieſem Stücke von der Impreſſion verſchieden iſt. Allein wenn unſer Schluſs das Objekt betrifft, ſo muſs er ſich auſser Zweifel auch über die Impreſſion erſtrecken; und zwar darum, weil die Eigenſchaft des Objekts, worauf das Argument ſich gründet, zulezt doch im Gemüthe vorgeſtellt werden muſs, und weil es gar nicht vorgeſtellt werden könnte, wenn es nicht einer Impreſſion gemein wäre, indem wir gar keinen Begriff haben, welcher nicht dieſen Urſprung hätte. So können wir es alſo als einen gewiſſen Grundſatz feſtſetzen, daſs wir nie durch ein andres Princip als durch eine unregelmäſsige Art *) aus der Erfahrung zu ſchlieſsen, eine Verknüpfung oder Widerſtreit unter den Objekten entdecken können, der ſich nicht auch auf die Impreſſionen erſtrecken ſollte; obgleich der umgekehrte Satz, daſs alle zu entdeckenden Verhältniſſe der Impreſſionen den Objekten gemein ſeyen, nicht gleich wahr iſt.

Um dieſes auf den gegenwärtigen Fall anzuwenden; ſo ſind zwei verſchiedene Syſteme von Weſen vorgeſtellt, wo ich mich genöthiget zu ſeyn glaube, ihnen eine Subſtanz oder einen Grund der Inhärenz beizulegen. Ich ſehe zuerſt das Univerſum der Objekte oder der Körper, Sonne, Mond und Sterne; die Erde, Seen, Pflanzen, Thiere, Menſchen, Schiffe, Häuſer und andre Produkte der Kunſt

*) So wie die Abſchn. 2. von dem Zuſammenhange unſrer Vorſtellungen.

Kunſt oder der Natur. Hier erſcheint Spinoza, und ſagt mir, daſs dieſes bloſse Modifikationen ſind; und daſs das Subjekt, in welchem ſie inhäriren, einfach, unzuſammengeſetzt und untheilbar iſt. Hierauf betrachte ich das andre Syſtem von Weſen, nemlich das Univerſum der Gedanken oder meiner Impreſſionen und Begriffe. Hier bemerke ich eine andre Sonne, Mond und Sterne; wieder eine Erde und Seen, mit Pflanzen bedeckt und von Thieren bewohnt; Städte, Häuſer, Berge, Flüſſe, und kurz alles, was ich in dem erſten Ganzen entdecken oder mir vorſtellen kann. Bei meiner Nachfrage hierüber kommen die Theologen, und ſagen mir, daſs dieſes alles bloſse Modifikationen ſind, und zwar Modifikationen einer einfachen, unzuſammengeſetzten und untheilbaren Subſtanz. Unmittelbar darauf werde ich von einem Geräuſch von wol hundert Stimmen übertäubt, welche ſämtlich die erſte Hypotheſe mit Abſcheu und Verachtung, die zweite aber mit Beifall und Verehrung behandeln. Ich wende meine Aufmerkſamkeit auf dieſe Hypotheſen, um zu ſehen, was der Grund von einer ſo groſsen Parteilichkeit ſeyn möge; und finde, daſs ſie beide denſelben Fehler der Unverſtändlichkeit haben, und daſs ſie, ſo viel man ſie verſtehen kann, einander ſo ähnlich ſind, daſs es unmöglich iſt, eine Ungereimtheit in dem einen zu entdecken, die ihnen nicht beiden gemein ſeyn ſollte. Wir haben keinen Begriff von einer Beſchaffenheit in einem Objekte, welcher nicht auf eine Beſchaffenheit in einer Impreſ-

preffion paffen, oder eine folche vorftellen follte. Wir können daher niemals einen Widerftreit zwifchen einem ausgedehnten Objekte als einer Modifikation und einem einfachen, unzufammengefetzten Wefen als feiner Subftanz finden, wenn diefer Widerftreit nicht ebenfalls zwifchen der Vorftellung oder Impreffion diefes ausgedehnten Objekts und deffelbigen unzufammengefetzten Wefens ftatt finden foll. Jeder Begriff von einer Befchaffenheit in dem Objekte, mufs vorher eine Impreffion gewefen feyn; und daher mufs jedes wahrzunehmende Verhältnifs, fowol der Einftimmung, als des Widerftreits, beiden, fowol den Objekten, als den Impreffionen gemein feyn.

Ob diefer Beweis gleich im Allgemeinen betrachtet fchon über allen Zweifel und Widerfpruch erhaben zu feyn fcheint, fo wollen wir doch, um unfre Behauptung noch deutlicher und fühlbarer zu machen, noch weiter ins Detail gehen, und fehen, ob nicht alle Ungereimtheiten, die man in dem Syfteme des Spinoza gefunden hat, auch ebenfalls in dem Syfteme der Theologen anzutreffen find *).

Erftlich hat man gegen den Spinoza, nach der fcholaftifchen Art zu denken, oder vielmehr zu reden, gefagt, dafs eine Modifikation, wenn fie ohne unterfchiedene und abgefonderte Exiftenz wäre, daffelbe feyn müfste, als ihre Subftanz, und

*) S. Baylens Diction. Art. Spinoza.

und dafs folglich die Ausdehnung des Universums, gewissermafsen mit dem einfachen unzusammengesetzten Wesen, worinnen das Universum inhäriren soll, einerlei seyn müfste. Dieses aber sagt man, ist ganz unmöglich, und undenkbar, wenn sich die untheilbare Substanz nicht selbst ausdehnt, so dafs sie mit der Ausdehnung einerlei wird, oder wenn sich nicht die Ausdehnung zusammenzieht, so dafs sie mit der untheilbaren Substanz einerlei wird. Dieser Einwurf scheint, so weit man ihn versteht, richtig zu seyn; und es ist offenbar blos eine Verwechselung in den Ausdrücken nöthig, denselbigen Einwurf gegen unsre ausgedehnten Vorstellungen und das einfache Wesen der Seele zu richten; da die Begriffe der Objekte und der Vorstellungen in jeder Rücksicht dieselben sind, und blos ein Unterschied unter ihnen angenommen wird, der ganz unbekannt und unbegreiflich ist.

Zweitens sagt man, haben wir keinen Begriff von Substanz, der nicht auf die Materie anwendbar wäre; und keinen Begriff von einer unterschiedenen Substanz, der nicht auf jeden unterschiednen Theil der Materie pafste. Die Materie ist also keine Modifikation, sondern eine Substanz, und jeder Theil der Materie ist nicht eine besondere Modifikation, sondern eine besondere Substanz. Ich habe schon bewiesen, dafs wir keinen vollkommnen Begriff von der Substanz haben; aber wenn man sie für ein Ding nimmt, das durch sich selbst bestehen kann, so ist offen-

offenbar jede Vorſtellung eine Subſtanz, und jeder unterſchiedene Theil der Vorſtellung eine unterſchiedene Subſtanz; und folglich hat auch in dieſer Rückſicht die eine Hypotheſe mit der andern gleiche Schwierigkeiten.

Drittens hat man gegen das Syſtem der einen einfachen Subſtanz in dem Univerſo eingeworfen, daſs wenn dieſe Subſtanz das Subſtratum oder der Träger aller Dinge ſeyn ſollte, ſie ſich zu gleicher Zeit in Formen müſste modificiren können, die ſich einander widerſprächen und unverträglich ſind. Die runden und viereckichten Figuren können in ein und eben derſelben Subſtanz zu ein und eben derſelben Zeit, nicht beſtehen. Wie iſt es alſo möglich, daſs ein und ebendieſelbe Subſtanz auf einmal in einen viereckichten und in einen runden Tiſch ſollte können modificirt werden? Ich thue dieſelbige Frage in Anſehung der Impreſſionen dieſer Tiſche; und finde, daſs die Antwort in dem einen Falle ſo wenig genugthuend iſt, als in dem andern.

Man ſieht alſo, daſs uns dieſelben Schwierigkeiten folgen, wir mögen uns auf die eine oder auf die andre Seite wenden wollen, und daſs wir keinen Schritt zur Befeſtigung der Einfachheit und der Immaterialität der Seele thun können, ohne den Weg zu einem gefährlichen und unwiderruflichen Atheismus, zu bereiten. Es iſt derſelbe Fall, wenn wir, ſtatt den Gedanken eine Modifikation der Seele zu nennen, ihm den zwar ältern aber

doch

doch mehr modischen Namen einer Handlung geben wollten. Durch eine Handlung verstehen wir sonst dasselbe Ding, was man gemeiniglich einen modus abstractus eine abgesonderte Modifikation nennt; das heisst etwas, das sich, eigentlich zu reden, weder von seiner Substanz unterscheiden noch trennen läst, sondern das blos im Verstande (distinctione rationis) abgesondert wird d. h. eine Abstraktion ist. Denn durch diese Vertauschung des Ausdrucks Modifikation mit dem Ausdrucke Handlung ist nichts gewonnen; und wir befreien uns dadurch nicht von einer einzigen Schwierigkeit, wie sich aus den zwei folgenden Bemerkungen ergeben wird.

Erstlich, bemerke ich, dass das Wort Handlung, nach der davon gegebenen Erklärung, niemals mit Recht auf eine Vorstellung angewandt werden kann, wenn sie von einem Gemüthe oder einer denkenden Substanz herkömmt. Unsre Vorstellungen sind alle wirklich von einander verschieden, trennbar, und lassen sich sowohl von einander selbst als von jedem andern Dinge, was wir uns einbilden können, absondern; und es ist daher unmöglich, sich vorzustellen, wie sie die Handlung oder die abstrakte Beschaffenheit einer Substanz seyn können. Das Beispiel von der Bewegung, dessen man sich gewöhnlich bedient, um zu zeigen, wie die Vorstellung als eine Handlung von ihrer Substanz abhange, verwirrt uns mehr, als dass es uns unterrichten sollte. Die Bewegung bringt bei allen ihren Erscheinungen

keine reale oder weſentliche Veränderung in dem Körper hervor, ſondern verändert nur ſein Verhältniſs gegen die übrigen Objekte. Aber zwiſchen einem Menſchen, der des Morgens in einem Garten mit einer ihm angenehmen Geſellſchaft ſpazieren geht, und einem Menſchen, der des Abends in ein Gefängniſs geſperret, und voll Schrecken, Verzweiflung und Reue iſt, ſcheint ein weſentlicher Unterſchied, ein Unterſchied von ganz andrer Art zu ſeyn, als der, welcher in einem Körper durch die Veränderung ſeiner Lage hervorgebracht wird. Gleich wie wir von der Unterſcheidung und Trennbarkeit der Begriffe der äuſsern Gegenſtände ſchlieſsen, daſs die äuſseren Objekte eine von einander abgeſonderte Exiſtenz haben; ſo muſs daſſelbe auch nach der vorhergehenden Schluſsfolge von den Begriffen gelten, wenn wir ſie ſelbſt zu unſern Begriffen machen. Wenigſtens muſs man geſtehen, daſs es, da wir von der Subſtanz der Seele keinen Begriff haben, für uns unmöglich iſt, zu ſagen, wie in ihr ſolche verſchiedene und ſelbſt widerſprechende Vorſtellungen, ohne eine fundamentelle und weſentliche Veränderung möglich ſind; und folglich kann man niemals beſtimmen, in welchem Sinne Vorſtellungen Handlungen dieſer Subſtanz ſeyn können. Der Gebrauch des Worts **Handlung**, das ganz ohne Sinn iſt, ſtatt des Ausdrucks Modifikation, vermehrt alſo unſre Erkenntniſs nicht, und verſchaft der Lehre von der Immaterialität der Seele keinen Vortheil.

Zweitens füge ich noch hinzu, dafs, wenn der Ausdruck diefer Sache einen Vortheil brächte, er der Sache des Atheifmus einen gleichen Vortheil bringen müfste. Denn wollen denn unfre Theologen fich anmafsen, ein Monopolium mit dem Worte Handlung zu treiben, und können die Atheiften fich deffelben nicht eben fo gut bedienen, und fagen, dafs Pflanzen, Thiere, Menfchen u. f. w. nichts als befondere Handlungen der einen einfachen allgemeinen Subftanz find, die fich durch eine blinde und abfolute Nothwendigkeit äufsert? Diefes, wird man fagen, ift ja gänzlich ungereimt. Ich geftehe, dafs es unverftändlich ift; aber zu gleicher Zeit behaupte ich auch nach den oben erklärten Grundfätzen, dafs es unmöglich ift, in der Vorausfetzung, dafs alle verfchiedene Objekte in der Natur Handlungen einer einfachen Subftanz find, irgend eine Ungereimtheit zu entdecken, die nicht auch in der ähnlichen Vorausfetzung in Beziehung auf die Impreffionen und Begriffe anzutreffen wäre.

Von diefen Hypothefen über die Subftanz und lokale Verbindung unfrer Vorftellungen, fchreiten wir zu einer andern, die verftändlicher ift, als die erftere, und wichtiger als die letztere, nemlich über die Urfach unfrer Vorftellungen. Materie und Bewegung, fagt man gemeiniglich in den Schulen, fo verfchieden fie auch feyn mögen, find doch immer Materie und Bewegung, und bringen blofs eine Verfchiedenheit in der Stel-

lung

lung und Lage der Objekte hervor. Theilt einen Körper, ſo oft ihr wollt, es bleibt immer ein Körper. Aendert ſeine Figur ab, wie ihr wollt, es kömmt immer wieder eine Figur oder ein Verhältniſs der Theile zum Vorſchein. Bewegt ihn wie ihr wollt, ihr erhaltet allemal wieder Bewegung oder eine Veränderung ſeines Verhältniſſes. Es iſt aber ungereimt, ſich einzubilden, daſs eine Kreisbewegung zum Exempel nichts als eine bloſse Kreisbewegung ſeyn ſollte, indeſſen eine Bewegung in einer andern Richtung z. E. in einer Ellipſe eine Empfindung oder eine moraliſche Reflexion ſeyn ſollte: daſs das Aneinanderſtoſsen zweier runden Theilchen eine Empfindung des Schmerzens werden könnte, und das Berühren zweier dreieckigten ein Vergnügen geben ſollte. Da nun dieſe verſchiednen Stöſse und Veränderungen und Miſchungen die einzigen Veränderungen ſind, deren die Materie fähig iſt, und da uns dieſe niemals einen Begriff vom Denken oder Vorſtellen geben, ſo ſchlieſst man, daſs es unmöglich ſey, daſs das Denken je durch Materie ſollte verurſacht werden können.

Wenige ſind im Stande geweſen der ſcheinbaren Evidenz dieſes Beweiſes zu widerſtehen; und doch iſt nichts in der Welt leichter als ihn zu widerlegen. Wir dürfen nur an das denken, was oben weitläuftig erwieſen iſt, daſs wir nemlich nie eine Verknüpfung zwiſchen Urſachen und Wirkungen begreifen, und daſs wir lediglich durch unſre Erfahrung ihrer beſtändigen Verknüpfung zu einer Erkennt-

kenntniſs dieſer Relation gelangen können. Da nun alle Objekte, die ſich nicht widerſprechen, einer beſtändigen Verknüpfung fähig ſind, und da keine realen Objekte ſich widerſprechen; ſo habe ich *) aus dieſen Gründen geſchloſſen, daſs, wenn man die Materie a priori betrachtet, ein Ding ein andres Ding hervorbringen könne, und daſs wir nie einen Grund entdecken werden, wie und warum ein Objekt die Urſache eines andern ſey oder nicht ſey, ſo groſs oder ſo klein die Aehnlichkeit zwiſchen ihnen auch ſeyn mag. Dieſes ſtöſst offenbar das vorige Raiſonnement über die Urſache des Denkens oder Vorſtellens über den Haufen. Denn wenn wir gleich die Art der Verknüpfung zwiſchen Bewegungen und Gedanken nicht begreifen können, ſo iſt dieſes doch derſelbige Fall zwiſchen allen andern Urſachen und Wirkungen. Hängt einen Körper, der ein Pfund wiegt, an das eine Ende eines Hebels, und einen andern von gleichem Gewicht an das andre; ſo werdet ihr in dieſen Körpern ſo wenig einen Grund der Bewegung auffinden, die von der Entfernung von ihrem Mittelpunkte abhängt, als von dem Denken und Vorſtellen. Wollt ihr alſo behaupten, ihr könntet a priori beweiſen, daſs eine Stellung der Körper nie das Denken verurſachen könne; weil immer nur, ihr möchtet die Körper drehen und wenden, wie ihr wolltet, wieder eine neue Lage der Körper zum Vorſchein käme;

*) Th. 3. Abſchn. 15.

me; fo müfst ihr, nach demfelben Gange zu räfonniren, auch fchliefsen, dafs fie niemals Bewegung hervorbringen kann, denn die Verknüpfung ift in dem einen Falle nicht einleuchtender, als in dem andern. Da nun diefer letztere Schlufs der offenbaren Erfahrung zuwider ift, und es möglich ift, dafs wir eine ähnliche Erfahrung in Anfehung der Wirkungen des Gemüths haben, und eine beftändige Verbindung zwifchen Gedanken und Bewegungen wahrnehmen können; fo fchliefst ihr zu voreilig, wenn ihr aus der blofsen Betrachtung der Begriffe fchliefst, dafs es unmöglich fey, dafs Bewegung je Gedanken hervorbringen oder eine verfchiedene Stellung der Theile verfchiedene Empfindungen oder Gedanken erzeugen könne. Ia es ift nicht nur möglich eine folche Erfahrung zu haben, fondern wir haben fie auch wirklich; indem ein jeder wahrnehmen kann, dafs die verfchiedenen Verfaffungen feines Körpers auch feine Gedanken und Empfindungen verändern. Und wenn man fagt, dafs diefes von der Vereinigung der Seele und des Körpers abhange; fo antworte ich, dafs man die Frage über die Subftanz des Gemüths nicht mit der über die Urfache ihres Denkens verwechfeln müffe; und dafs wir, wenn wir uns auf die letzte Frage einfchränken, durch Vergleichung ihrer Begriffe finden, dafs Gedanken und Bewegungen von einander verfchieden find, durch Erfahrung aber, dafs fie beftändig vereiniget find, und da diefes es alles ift, wodurch wir unfern Begriff von Urfach und Wirkung unterfcheiden,

wenn er auf die Wirkungen der Materie angewandt wird, so können wir mit Gewisheit schliessen, dass die Bewegungen die Ursachen der Gedanken und Vorstellungen seyn können und auch wirklich sind.

Nun scheint uns nur noch folgendes Dilemma im gegenwärtigen Falle übrig zu seyn; entweder zu behaupten, dass nichts die Ursache von etwas anderm seyn kann, wo nicht das Gemüth zwischen beiden die Verknüpfung aus dem Begriffe, den es von den Objekten hat, einsehen kann: Oder anzunehmen, dass alle Objekte, die wir beständig mit einander verbunden finden, deshalb auch als Ursachen und Wirkungen betrachtet werden müssen. Erwählen wir den ersten Theil des Dilemma's, so ergeben sich nachstehende Folgen: Erstlich behaupten wir wirklich, dass es gar nicht ein solches Ding, wie eine Ursache oder ein hervorbringender Grund ist, in dem Weltall gebe, ja dass nicht einmal die Gottheit selbst ein solches Ding seyn könne; denn unser Begriff von diesem erhabnen Wesen ist von den einzelnen Impressionen entlehnt, wovon keine eine Wirksamkeit enthält, oder irgend eine Verknüpfung mit irgend einem andern wirklichen Dinge zu haben scheint. Denn wenn man sagen wollte, dass die Verknüpfung zwischen dem Begriffe eines unendlich mächtigen Wesens, und einer Wirkung, welche er will, nothwendig und unvermeidlich sey; so antworte ich, dass wir ja gar keinen Begriff von einem Wesen haben, das

mit

mit einer Kraft versehen ist, noch weniger von einem solchen, das mit einer unendlichen Kraft versehen ist. Allein wenn wir die Ausdrücke ändern wollen, so können wir Kraft nur durch Verknüpfung erklären; und wenn wir dann sagen, daſs der Begriff eines unendlich mächtigen Wesens mit dem Begriffe jeder Wirkung, welche es will, verknüpft sey, so sagen wir in der That nicht mehr, als daſs ein Wesen, dessen Wollen allemal mit einer Wirkung verknüpft ist, allemal mit einer Wirkung verknüpft sey; welches ein identischer Satz ist, und uns keine Einsicht in die Natur dieser Kraft oder Verknüpfung verschaft. Aber zweitens führt uns die Voraussetzung, als ob Gott, das groſse und allgemein wirksame Principium wäre, welches den Mangel aller Ursachen ergänzte, zu den gröbsten Gotteslästerungen und Ungereimtheiten. Denn aus demselben Grunde, weshalb wir bei den Wirkungen in der Natur zu ihm unsre Zuflucht nehmen, und behaupten, daſs die Materie nicht durch sich selbst Bewegung mittheilen oder Gedanken hervorbringen könne, nemlich weil wir die Verknüpfung zwischen diesen Objekten nicht entdecken können: aus demselben Grunde sage ich, müssen wir auch die Gottheit für den Urheber aller unsrer Begierden und Vorstellungen erkennen: weil sie eben keine deutlichere Verknüpfung weder unter einander, noch mit der angenommenen, aber ganz unbekannten Substanz der Seele haben. Diese Wirksamkeit des höchsten Wesens ist von verschiedenen Philoso-

phen *) in Ansehung aller Handlungen des Gemüths behauptet worden, nur das Wollen oder vielmehr einen beträchtlichen Theil des Wollens hat man ausnehmen wollen; ob es gleich leicht einzusehen ist, dafs diese Ausnahme blos gemacht wird, um den gefährlichen Folgen dieser Lehre aus dem Wege zu gehen. Wenn nichts wirksam ist, als was eine offenbare Kraft hat, so ist ein Gedanke in keinem Falle wirksamer, als die Materie; und wenn uns dieser Mangel der Wirksamkeit zwingt, unsre Zuflucht zu einer Gottheit zu nehmen, so ist das höchste Wesen die reale Ursache aller unsrer Handlungen, der bösen und lasterhaften sowol als der guten und tugendhaften.

So werden wir also nothwendigerweise zu dem andern Theile des Dilemma's gebracht, nemlich dafs alle Objekte, welche als beständig verbunden gefunden werden, um deswillen allein, wie Ursachen und Wirkungen zu betrachten sind. Da nun alle Objekte, die sich nicht widersprechen, einer beständigen Verbindung empfänglich sind, und da sich keine realen Objekte widersprechen, so folgt, so weit wir durch blofse Begriffe die Sache bestimmen können, dafs ein Ding die Ursache oder Wirkung eines Dinges seyn kann; welches offenbar den Materialisten über ihre Gegner den Vortheil verschafft.

Um

*) Wie von Malebranche und andern Anhängern des Deskartes.

Um die Endentſcheidung über das Ganze zu thun, ſo iſt die Frage über die Subſtanz der Seele abſolut und an ſich unverſtändlich: Alle unſre Vorſtellungen ſind nicht einer lokalen Vereinigung fähig, weder mit dem Ausgedehnten noch mit dem Unausgedehnten; indem einige von dieſer, andere von jener Art ſind: und da die beſtändige Verbindung der Objekte das wahre Weſen der Urſach und Wirkung ausmacht, ſo können Materie und Bewegung oft als Urſachen der Gedanken betrachtet werden, ſo weit wir einen Begriff von dieſem Verhältniſſe haben.

Es iſt gewiſs eine Art von Beſchimpfung für die Philoſophie, wenn man ſie, deren ſouveraines Anſehn allenthalben anerkannt werden ſollte, zwingt, bei jeder Gelegenheit ſich wegen ihrer Folgen zu vertheidigen, und ſich bei jeder Kunſt und Wiſſenſchaft, die an ihr Anſtoſs nimmt, zu rechtfertigen. Es fällt einem dabei ein König ein, der des Hochverraths gegen ſeine eignen Unterthanen beſchuldigt wird. Nur eine Gelegenheit iſt da, wo es die Philoſophie für nöthig und ehrenvoll achten kann, ſich ſelbſt zu rechtfertigen, und das iſt, wenn die Religion im Mindeſten angetaſtet zu ſeyn ſcheint; deren Rechte ihr ſo theuer als ihre eignen, und in der That dieſelben ſind. Wenn ſich alſo jemand einbilden ſollte, daſs die vorhergehenden Unterſuchungen auf irgend eine Art der Religion gefährlich ſeyn ſollten, dem hoffe ich durch folgende Apologie ſeine Furcht zu benehmen.

Es

Es ift kein Grund zu einer Erkenntnifs a priori, weder von der Wirkung noch von der Dauer eines Objekts, wovon fich das menfchliche Gemüth möglicher weife eine Vorftellung machen kann. Wir können uns von jedem Objekte überhaupt einbilden, dafs es gänzlich unwirkfam, oder augenblicklich vernichtet werde; und es ift ein einleuchtender Grundfatz, dafs alles, was man fich denken kann, möglich ift. Nun ift diefes von der Materie eben fo wahr, als von einem Geifte; von einer ausgedehnten, zufammengefetzten Subftanz eben fo gut, als von einer einfachen und unausgedehnten. In beiden Fällen find die metaphyfifchen Beweife für die Unfterblichkeit der Seele gleich eingefchloffen; und in beiden Fällen find die moralifchen Beweife, und diejenigen, welche von der Analogie der Natur hergenommen find, gleich ftreng und überzeugend. Wenn daher auch meine Philofophie den Beweifen für die Religion keinen Zuwachs verfchaffen follte; fo hab ich wenigftens die Beruhigung, dafs fie ihnen nichts nimmt, fondern dafs alles genau bleibt, wie es zuvor gewefen ift.

Sech-

Sechster Abschnitt.

Von der persönlichen Identität.

Es giebt einige Philosophen, die sich einbilden, dass wir uns dessen aller Augenblicke ganz genau bewusst wären, was wir unser Selbst nennen; dass wir seine Wirklichkeit und kontinuirliche Fortdauer empfänden; und dass wir sowol von ihrer Identität, als Einfachheit, eine über die evidentste Demonstration erhabene Gewissheit besässen. Die stärkste Empfindung, die heftigste Leidenschaft, sagen sie, macht, statt uns von diesem Gesichtspunkte abzuziehen, dass wir unser Selbst nur um so stärker fühlen, und dass wir ihren Einfluss auf das Selbst durch die Lust oder durch den Schmerz erwägen. Einen fernern Beweis davon zu versuchen, hiesse, seine Evidenz schwächen, weil kein Beweis von einem Facto hergenommen werden kann, dessen wir uns so inniglich bewusst sind; und es giebt nichts in der Welt, wovon wir Gewissheit haben können, wenn wir an diesem Selbst zweifeln.

Unglücklicherweise sind alle diese positiven Behauptungen derjenigen Erfahrung entgegen, welche man zu ihrer Bestätigung anführt, und wir haben gar nicht einen solchen Begriff von dem Selbst, wie er hier angegeben worden ist. Denn von welcher Impression könnte dieser Begriff wol herkommen

men? Diefe Frage läfst fich unmöglich ohne einen augenfcheinlichen Widerfpruch und ohne offenbare Ungereimtheit beantworten; und dennoch ift es eine Frage, welche nothwendigerweife beantwortet werden mufs, wenn wir den Begriff des Selbft für einen deutlichen und verftändlichen Begriff ausgeben wollen. Denn ein wirklicher realer Begriff mufs allemal von irgend einer Impreffion entftanden feyn. Aber das Selbft oder die Perfon ift nicht eine gewiffe Impreffion, fondern dasjenige, worauf, wie man annimmt, alle unfre verfchiedenen Impreffionen und Begriffe eine Beziehung haben. Wenn der Begriff des Selbft von einer Impreffion entfteht, fo müfste diefe Impreffion eine folche feyn, die unfern ganzen Lebenslauf hindurch diefelbe bliebe; weil angenommen wird, dafs unfer Selbft auf diefe Art exiftire. Es giebt aber keine einzige, fich ftets gleiche und unveränderliche Impreffion. Schmerz und Vergnügen, Freude und Leid, innere und äuffere Empfindungen wechfeln unaufhörlich, und exiftiren nie alle zugleich. Es kann alfo keine von diefen Impreffionen, und auch gar keine andre feyn, von welcher der Begriff des Selbft abftammt; und es giebt folglich gar keinen folchen Begriff.

Aber ferner, was wird bei diefer Hypothefe aus allen unfern übrigen einzelnen Vorftellungen werden? Alle diefe find verfchieden und trennbar, und laffen fich von einander fcheiden, können abgefchieden betrachtet werden, und abgefchieden wirklich feyn, und bedürfen keines Dinges, um ih-

re

re Exiſtenz zu tragen. Wie gehören ſie alſo zu dem Selbſt, und wie ſind ſie damit verknüpft? Wenn ich für meinen Theil, recht tief in dasjenige eindringe, was ich Mein Selbſt nenne, ſo treffe ich allemal auf gewiſſe partikuläre Vorſtellungen, oder auf Empfindungen von Hitze oder Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Haſs, Luſt oder Unluſt. Ich kann Mein Selbſt nie allein ohne eine Vorſtellung ertappen, und alles, was ich beobachte, iſt nie etwas anders, als eine Vorſtellung. Wenn meine Vorſtellungen eine Zeitlang aufgehoben ſind, wie im tiefen Schlafe, ſo fühle ich während dieſer Zeit mein Selbſt gar nicht, und man könnte mit Wahrheit ſagen, daſs es gar nicht exiſtire. Und wären meine Vorſtellungen alle durch den Tod aufgehoben, könnte ich nach der Auflöſung meines Körpers weder mehr denken, noch fühlen, noch ſehen, noch lieben, noch haſſen, ſo würde ich gänzlich vernichtet ſeyn, und ich kann mir nicht vorſtellen, was noch nöthig wäre, mich in ein vollkommnes Unding zu verwandeln. Wenn jemand nach einem ernſthaften und unpartheiiſchen Nachdenken noch immer denkt, einen verſchiedenen Begriff von ſeinem Selbſt zu haben, ſo muſs ich geſtehen, daſs ich nicht weiter mit ihm diſputiren kann. Alles, was ich ihm zugeben kann, iſt, daſs er ſo gut Recht haben mag, als ich, und daſs wir uns in dieſem Stücke weſentlich von einander unterſcheiden. Er kann vielleicht etwas Einfaches und Kontinuirliches wahrnehmen, welches

ches er sein Selbst nennt; ob ich gleich von meiner Seite gewiſs bin, daſs sich in mir ein solches Ding nicht findet.

Allein so bald ich nur einige Metaphysiker dieser Art ausnehme, so kann ich dreist von dem ganzen übrigen Menschengeschlechte behaupten, daſs sie nichts als ein Bündel oder eine Sammlung von verschiedenen Vorstellungen sind, die mit unbegreiflicher Schnelligkeit auf einander folgen, und in einem beständigen Flusse und einer kontinuirlichen Bewegung sind. Wir können unsre Augen nicht einmal bewegen, ohne unsre Vorstellungen zu verändern. Unsre Gedanken sind noch veränderlicher als unsre Vorstellungen des Gesichts, und alle unsre übrigen Sinne und Vermögen tragen zu diesem Wechsel bei; und es ist keine einzige Kraft der Seele, welche vielleicht auch nur einen Augenblick unveränderlich dieselbe bliebe. Das Gemüth ist eine Art von Schaubühne, worauf verschiedene Vorstellungen hinter einander erscheinen; sie kommen und kommen wieder, und gehn vorüber, und mischen sich in die unendliche Mannigfaltigkeit von Stellungen und Lagen. Es ist eigentlich nie zu einer Zeit Einfachheit, nie zu verschiedenen Zeiten Identität in demselben; so sehr wir auch von Natur geneigt seyn mögen, uns diese Einfachheit und Identität einzubilden. Die Vergleichung mit der Schaubühne darf uns nicht irre machen. Es sind blos die successiven Vorstellungen, welche das Gemüth ausmachen; und wir haben nicht den entferntesten Begriff von dem

dem Orte, wo diefe Scenen vorgeftellt werden, oder von den Materialien, woraus er gebauet ift.

Woher rührt aber denn die fo grofse Neigung, diefen fucceffiven Vorftellungen eine Identität zuzufchreiben, und anzunehmen, dafs wir eine unveränderliche und ununterbrochene Exiftenz unfer ganzes Leben hindurch befitzen? Um diefe Frage zu beantworten, müffen wir einen Unterfchied machen zwifchen der perfönlichen Identität, fo fern fie unfer Denk- und Einbildungsvermögen betrifft, und fo fern fie unfre Gefühle oder den Zuftand in uns angeht. Hier unterfuchen wir die Identität in erfterer Rückficht; und um fie vollkommen zu erklären, müffen wir fehr tief in diefe Materie eindringen, und bei derjenigen Identität anfangen, die wir den Pflanzen und Thieren zufchreiben; weil eine grofse Analogie zwifchen diefer Identität und der Identität des Selbft oder der Perfon ift.

Wir haben einen deutlichen Begriff von einem Objekte, das durch eine gewiffe Zeitfolge hindurch unveränderlich und ununterbrochen bleibt; und diefen Begriff nennen wir den Begriff der Identität oder der Selbftheit. Wir haben ferner einen deutlichen Begriff von mehrern verfchiedenen Objekten, die nach einander exiftiren, und mit einander durch ein enges Verhältnifs verknüpft find; und diefes gewährt einem fcharfen Blicke einen eben fo vollkommnen Begriff der Verfchiedenheit, als ob gar kein Verhältnifs unter den Objekten da wäre. Aber obgleich diefe zwei Begriffe

griffe der Identität und einer Succeſſion im Verhältniſs ſtehenden Objekte, an ſich ſelbſt betrachtet, vollkommen verſchieden und ſogar widerſprechend ſind, ſo iſt doch gewiſs, daſs ſie nach unſrer gewöhnlichen Art zu denken mit einander verwechſelt werden. Diejenige Handlung der Einbildungskraft, vermittelſt der wir das ununterbrochene und unveränderliche Objekt betrachten, und diejenige, vermittelſt der wir uns die Succeſſion im Verhältniſs ſtehender Objekte vorſtellen, ſind unſerm Gefühle nach einerlei, und es wird keine gröſsere Anſtrengung des Denkens in dem andern als in dem erſten Falle verlangt, das Verhältniſs erleichtert den Uebergang des Gemüths von einem Objekte zum andern, und macht den Gang des Denkens ſo ſanft und leicht, als wenn das Gemüth nur ein kontinuirliches Objekt betrachtete. Dieſe Aehnlichkeit iſt die Urſache der Verwechſelung und des Irrthums, und macht, daſs wir den Begriff der Identität da zu finden vermeinen, wo wir doch nur im Verhältniſs ſtehende Objekte antreffen. Wenn wir gleich in dem einen Augenblicke, die verbundenen ſucceſſiven Dinge als abwechſelnd und unterbrochen betrachten; ſo ſchreiben wir ihnen doch gewiſs im folgenden Augenblicke eine vollkommene Identität zu und betrachten ſie als etwas Unveränderliches und Ununterbrochenes. Unſer Hang zu dieſer Illuſion iſt wegen der oben erwähnten Aehnlichkeit ſo groſs, daſs wir durch ſie verſtrickt ſind, ehe wir ſie gewahr werden; und wenn wir gleich un-

unaufhörlich uns durch Nachdenken zu bessern suchen, und zu einer genauern Art zu denken zurückkehren, so können wir doch unsre philosophische Denkungsart nicht lange behaupten, oder der Phantasie diese Neigung benehmen. Unsre letzte Zuflucht ist, ihr nachzugeben, und dreust zu behaupten, dass diese verschiedenen im Verhältniss stehenden Objekte in der That dieselben sind, obgleich unterbrochen und wechselnd. Um diese Absurdität vor uns selbst zu rechtfertigen, erdichten wir oft ein neues und unverständliches Princip, das die Objekte zusammen verknüpft, und ihre Unterbrechung und ihren Wechsel hindert. So erdichten wir die kontinuirliche Existenz der Vorstellungen unsrer Sinne, um die Unterbrechung wegzuschaffen; und stecken uns hinter die Begriffe von Seele, Selbst und Substanz, um den Wechsel zu verbergen. Aber wir können noch weiter bemerken, dass, wenn wir auch eine solche Erdichtung nicht in uns aufkommen lassen, dennoch unsre Neigung die Identität mit der Relation zu verwechseln so gross ist, dass sie uns verführt, uns etwas Unbekanntes und Mysteriöses einzubilden *), welches die Theile ausser ihrer Relation verknüpft; und dieses ist, wie ich glaube, der Fall in Ansehung der

*) Wenn der Leser Lust hat zu sehen, wie ein grosser Geist von diesen dem Scheine nach so trivialen Principien der Einbildungskraft geleitet werden kann, so darf er nur Lord Shaftsbury's Unter-

der Identität, die wir den Pflanzen und Vegetabilien zuſchreiben. Und wenn auch dieſes nicht ſtatt findet, ſo fühlen wir doch einen Hang dieſe Begriffe zu verwechſeln, ob wir gleich nie im Stande ſind, uns in dieſem Stücke völlig zu befriedigen, und nie ein unveränderliches und ununterbrochenes Ding antreffen, wodurch wir unſern Begriff der Identität rechtfertigen könnten.

So iſt alſo der Streit über Identität nicht ein bloſser Wortſtreit. Denn wenn wir den veränderlichen oder unterbrochenen Objekten in einem uneigentlichen Sinne eine Identität beilegen, ſo iſt unſer Irrthum nicht blos auf den Ausdruck eingeſchränkt, ſondern gemeiniglich iſt er auch noch von einer Erdichtung entweder von etwas Unveränderlichem und Ununterbrochenem, oder von etwas Myſteriöſem und Unerklärlichem, oder wenigſtens von einer Neigung zu dergleichen Erdichtungen begleitet. Was endlich hinreichen wird dieſe Hypotheſen jedem aufrichtigen Wahrheitsforſcher genugthuend zu beweiſen, iſt, wenn ich aus der täglichen Erfahrung und Beobachtung zeige, daſs die Objekte, welche wechſelnd und unterbrochen ſind, und von denen man dennoch annimmt, daſs ſie kontinuirlich dieſelben bleiben, allein ſolche ſind, die

Unterſuchungen über das vereinigende Princip der Welt und über die Identität der Pflanzen und Thiere leſen. S. deſſen Moraliſts oder Philoſophical Rhapſody.

die aus einer Succeſſion der Theile beſtehen, und durch Aehnlichkeit, Kontiguität oder Kauſſalität untereinander verknüpft ſind. Denn da eine ſolche Succeſſion offenbar unſerm Begriffe der Verſchiedenheit entſpricht, ſo können wir nur durch einen Irrthum den Begriff der Identität darauf beziehen; und da das Verhältniſs der Theile, welches uns in dieſen Irrthum führt, im Grunde nichts, als eine Beſchaffenheit iſt, welche eine Aſſociation der Begriffe und einen leichten Uebergang der Einbildungskraft von einem zum andern hervorbringt; ſo kann der Irrthum blos von der Aehnlichkeit herrühren, denn dieſe bewirkt, daſs das Gemüth verſchiedene Objekte für ein kontinuirliches anſieht. Unſer hauptſächliches Geſchäft muſs alſo ſeyn, zu beweiſen, daſs alle Objekte, denen wir eine Identität zuſchreiben, ohne doch ihre Unveränderlichkeit und Ununterbrochenheit zu bemerken, ſolche ſind, welche aus einer Succeſſion in Verhältniſs ſtehender Objekte beſtehen.

Dem zu folge, nehme man an, daſs eine Maſſe von Materie, deren Theile an einander grenzen und verknüpft ſind, vor uns liege; ſo iſt offenbar, daſs wir dieſer Maſſe eine vollkommne Identität zueignen müſſen, welche macht, daſs alle Theile unveränderlich und ununterbrochen kontinuirlich dieſelben ſind, was wir auch übrigens für eine Veränderung oder Ortswechſel im Ganzen oder in einem ſeiner Theile wahrnehmen mögen. Aber man ſetze nun, es komme ein k l e i n e r u n b e t r ä c h t-

l i c h e r

licher Theil zu der Maſſe hinzu oder werde von ihr weggenommen; ſo werden wir doch, weil wir ſelten ſo genau denken, kein Bedenken haben, eine Maſſe von Materie, worinne eine ſo kleine Veränderung vorgefallen iſt, noch für dieſelbige zu halten, obgleich, genau zu reden, dieſer Umſtand die Identität des Ganzen ganz und gar zerſtört. Der Gang der Gedanken von dem Objekte, ehe es verändert ward, zu demſelben nach ſeiner Veränderung, iſt ſo unmerklich und leicht, daſs wir den Uebergang kaum merken, und uns leicht einbilden, es ſei blos eine fortgeſetzte Anſchauung deſſelbigen Objekts.

Dieſe Erfahrung wird von einem ſehr merkwürdigen Umſtande begleitet, welcher darinne beſteht, daſs wir die Gröſse eines Theils nicht abſolute, ſondern nach ſeiner Proportion zum Ganzen meſſen müſſen, obgleich die Veränderung eines beträchtlichen Theils, in einer Maſſe von Materie, die Identität des Ganzen zerſtört. Das Hinzuthun oder Wegnehmen eines Berges würde nicht hinreichend ſeyn, eine Verſchiedenheit in einem Planeten hervorzubringen; obgleich die Veränderung weniger Zolle manchen Körpern die Identität benehmen könnte. Man würde ſich dieſes unmöglich erklären können, wenn man nicht wüſste, daſs die Objekte auf das Gemüth wirken, und die Kontinuität der Gemüthshandlungen nicht nach ihrer realen Gröſſe unterbrechen, ſondern allein nach ihrem Verhältniſſe gegen einander; und da alſo dieſe Unter-

ter-

terbrechung macht, daſs ein Objekt aufhört, als daſſelbe zu erſcheinen, ſo muſs es der ununterbrochene Fortgang der Gedanken ſeyn, welcher die unvollkommne Identität beſtimmt.

Dieſes mag noch ein anderes Phänomen beſtätigen. Eine Veränderung in einem beträchtlichen Theile eines Körpers hebt ſeine Identität auf; aber es iſt ſonderbar, daſs wir weniger geneigt ſind, dieſer Veränderung dieſelbe Wirkung zuzuſchreiben, wenn ſie allmählig und unmerklich geſchieht. Der Grund davon kann kein andrer ſeyn, als weil das Gemüth, wenn es den allmähligen Veränderungen des Körpers folgt, ſehr leicht von der Anſchauung ſeines Zuſtandes in dem einen Augenblicke zu der Anſchauung deſſelben in dem andern gleitet, und in keinem beſtimmten Zeitpunkte eine Unterbrechung in ſeinen Handlungen wahrnimmt. Wegen dieſer Kontinuität in der Vorſtellung, ſchreibt ſie auch dem Objekte eine kontinuirliche Exiſtenz und Identität zu.

Allein wir mögen noch ſo viel Vorſicht beweiſen dadurch, daſs wir die Veränderungen allmählig einführen, und ſie immer dem Ganzen proportionirlich einrichten, ſo wird es doch nicht fehlen, daſs wenn die Veränderungen zuletzt beträchtlich werden, wir Bedenken finden, dergleichen verſchiedenen Objekten noch Identität beizulegen. Indeſſen giebt es noch einen andern Kunſtgriff, wodurch wir die Einbildungskraft verführen können, einen Schritt weiter zu gehen; und dieſes geſchieht

dadurch, daſs wir ein Verhältniſs unter den Theilen ſelbſt gegen einander hervorbringen, und eine Verbindung derſelben zu einem gemeinſchaftlichen Ziele oder Endzwecke denken. Ein Schiff, wovon ein beträchtlicher Theil durch häufige Reparaturen verändert iſt, wird immer noch als daſſelbe Schiff betrachtet und die Verſchiedenheit der Materialien hält uns nicht ab, ihm eine Identität zuzuſchreiben. Der gemeinſchaftliche Zweck, worinnen alle Theile übereinſtimmen, iſt unter allen Veränderungen derſelbe, und verſchafft der Imagination einen leichten Uebergang von dem einen Zuſtande des Körpers zu dem andern.

Noch auffallender wird dieſes, wenn eine Sympathie der Theile zu ihrem gemeinſchaftlichen Zwecke hinzukommt, und wenn wir annehmen, daſs ſie wechſelſeitig in allen ihren Handlungen und Wirkungen im Verhältniſs der Urſachen und Wirkungen gegen einander ſtehen. Dieſes iſt der Fall bei allen Thieren und Pflanzen; wo nicht nur die verſchiedenen Theile einen Bezug auf einen Hauptzweck haben, ſondern wo eine gegenſeitige Abhängigkeit und Verknüpfung mit einander da iſt. Der Erfolg eines ſo genauen Verhältniſſes iſt, daſs, obgleich jeder geſtehen muſs, daſs in wenig Jahren, ſowol Pflanzen als Thiere eine totale Veränderung erleiden, wir ihnen dennoch Identität zuſchreiben, während daſs ihre Form, Gröſſe und Subſtanz ganz und gar verändert wird. Eine Eiche, die aus einer kleinen Pflanze zum groſsen

sen Baume wird, ist immer noch dieselbe Eiche, obgleich nicht ein Theilchen der Materie oder Figur seiner Theile dasselbe mehr ist. Ein Kind wird ein Mann, und ist bald fett bald mager, ohne einige Veränderung in seiner Identität.

Wir wollen daher folgende zwei Phänomena betrachten, die in ihrer Art merkwürdig sind. Das erste ist, dass, ob wir gleich gemeiniglich die numerische Identität von der specifischen sehr gut und genau unterscheiden können, es sich doch zuweilen zuträgt, dass wir sie verwechseln, und in unsern Gedanken und Schlüssen die eine statt der andern nehmen. So sagt jemand, der ein Geräusch hört, das öfters unterbrochen und wieder angefangen wird, dass es immer noch dasselbe Geräusch sey; ob es gleich augenscheinlich ist, dass die Töne nur eine specifische Identität oder eine Aehnlichkeit haben, und nichts numerisch dasselbe ist, als die Ursache, welche sie hervorbringt. Auf gleiche Art kann man, ohne den Gesetzen der Sprache Gewalt anzuthun, sagen, dass eine Kirche, die vorher von Ziegelsteinen war, eingefallen ist, und dass die Gemeine dieselbe Kirche wieder von Quadersteinen nach dem neuesten Geschmack hat aufbauen lassen. Hier sind weder Form noch Materialien dieselben, und beide Objekte haben mit den vorigen nichts mehr gemein, als ihr Verhältniss zu den Einwohnern des Kirchspiels; und doch ist dieses allein schon hinreichend zu machen, dass wir sie dieselben nennen. Aber wir müssen bemer-

ken, daſs in dieſen Fällen das erſte Objekt gewiſſermaſsen vernichtet iſt, ehe das zweite zur Wirklichkeit kam; wodurch uns in keinem Zeitpunkte der Begriff der Verſchiedenheit und Vielfachheit vorgeſtellt wird; und um deswillen ſind wir weniger ſkrupulös, ſie dieſelben zu nennen.

Zweitens muſs ich bemerken, daſs, wenn es gleich bei einer Succeſſion im Verhältniſs ſtehender Objekte, gewiſſermaſsen erforderlich iſt, daſs der Wechſel der Theile nicht ſchnell und gar zu groſs ſey; wenn der Schein der Identität bleiben ſoll, daſs wir dennoch, wenn ſonſt die Objekte ihrer Natur nach veränderlich und unbeſtändig ſind, einen ſchnellern Uebergang erlauben, als dieſes Verhältniſs ſonſt verſtatten würde. So beſteht zum Exempel die Natur eines Fluſſes in der Bewegung und Veränderung ſeiner Theile, und ob ſie gleich in weniger als vier und zwanzig Stunden ganz und gar verändert ſind; ſo bleibt dennoch der Fluſs viele Jahrhunderte hindurch derſelbe. Was einem Dinge weſentlich und natürlich zukömmt, erwartet man gewiſſermaſsen; und was man erwartet, macht weniger Eindruck und ſcheint von geringerm Gewicht zu ſeyn, als was ungewöhnlich und auſſerordentlich iſt. Eine anſehnliche Veränderung der erſtern Art, kömmt daher der Imagination weit kleiner vor, als die unbeträchtlichſte Veränderung der letztern Art; und was die Kontinuität der Gedanken wenig unterbricht, arbeitet auch wenig an der Zerſtörung der Identität.

Nun-

Nunmehro kommen wir zur Erklärung der Natur der perfönlichen Identität, welche in der Philofophie den Gegenftand einer fo grofsen Frage ausgemacht hat, befonders feit den letzten Jahren in England, wo alle abftraktere Wiffenfchaften mit einem befondern Eifer und einer vorzüglichen Applikation betrieben worden find. Und hier müffen wir offenbar bei derfelben Methode zu raifonniren, bleiben, nach welcher wir die Identität der Pflanzen und Thiere und Schiffe und Häufer, und alle zufammengefetzten und veränderlichen Produkte der Kunft oder der Natur mit fo vielem Glücke erklärt haben. Die Identität, welche wir dem Gemüthe des Menfchen zufchreiben, ift blos ein erdichtetes Etwas, und mit derjenigen Identität, welche wir den vegetabilifchen und thierifchen Körpern zufchreiben von gleicher Natur. Sie kann alfo keinen verfchiedenen Urfprung haben, fondern mufs von einer ähnlichen Einwirkung der Einbildungskraft auf ähnliche Objekte herkommen.

Doch wenn diefer Beweis den Lefer nicht überzeugen follte; wiewol er meiner Meinung nach vollkommen entfcheidend ift; fo lafst ihn folgendes Raifonnement erwägen, welches noch bündiger und unmittelbarer ift. Es ift offenbar, dafs die Identität, welche wir dem menfchlichen Gemüthe beilegen, wir mögen uns ihre Vollkommenheit noch fo grofs einbilden, doch nicht machen kann, dafs die vielen verfchiedenen Vorftellungen in eine zu-

sammenlaufen, und daſs ſie ihre weſentlichen Merkmale der Unterſcheidung und Verſchiedenheit verlieren ſollten. Es iſt ferner wahr, daſs jede unterſchiedene Vorſtellung, welche das zuſammengeſetzte Gemüth mit ausmachen hilft, eine unterſchiedene Exiſtenz iſt, die ſich von jeder andern Vorſtellung, ſie mag gleichzeitig ſeyn oder darauf folgen, unterſcheiden, trennen und abſondern läſst. Da wir aber dieſes Unterſchieds und dieſer Trennbarkeit ohnerachtet, die ganze Reihe der Vorſtellungen, als durch Identität vereiniget betrachten; ſo entſteht natürlicherweiſe die Frage über das Verhältniſs der Identität; ob ſie etwas ſey, das unſre verſchiedenen Vorſtellungen realiter zuſammenbindet, oder ihre Begriffe nur in der Einbildung aſſociirt. Das heiſst mit andern Worten, ob wir, wenn wir von der Identität einer Perſon reden, ein reales Band unter ſeinen Vorſtellungen ſehen und beobachten, oder ob wir nur eins unter den Begriffen, die wir uns von ihnen machen, fühlen? Dieſe Frage könnten wir leicht entſcheiden, wenn wir auf dasjenige Rückſicht nehmen wollten, was wir ſchon weitläuftig erwieſen haben, daſs der Verſtand nie eine reale Verknüpfung unter den Objekten bemerkt, und daſs ſich ſelbſt die Vereinigung der Urſache und Wirkung, wenn ſie genau unterſucht wird, in eine auf Gewohnheit gegründete Aſſociation der Begriffe auflöſst. Denn hieraus folgt augenſcheinlich, daſs die Identität nichts iſt, was zu dieſen verſchiedenen Vorſtellungen realiter ge-

gehört, und fie zufammen vereiniget; fondern dafs fie eine blofse Befchaffenheit ift, welche wir ihnen deswegen zueignen, weil die Einbildungskraft ihre Begriffe vereiniget, wenn wir über fie nachdenken. Nun find die einzigen Befchaffenheiten, welche die Begriffe in der Einbildungskraft vereinigen können, jene drei oben erwähnten Relationen. Diefes find die vereinigenden Principien in der idealen Welt, und ohne fie läfst fich jedes unterfchiedene Objekt durch das Gemüth abfondern, und kann als abgefondert betrachtet werden, und zeigt fich als ein Ding, das nicht mehr mit einem andern Objekte in Verknüpfung fteht, als wenn es durch die gröfste Verfchiedenheit und Entfernung getrennt wäre. Von einigen diefer drei Verhältniffe; der Aehnlichkeit, der Kontiguität, und der Kauffalität mufs alfo die Identität abhängen; und da das wahre Wefen diefer Verhältniffe darinne befteht, dafs fie einen leichten Uebergang von Begriffe zu Begriffe hervorbringen, fo folgt, dafs unfre Begriffe von perfönlicher Identität gänzlich von dem fanften ununterbrochenen Fortfchritte der Gedanken längft der Reihe der verknüpften Begriffe, nach den oben erklärten Grundfätzen herkomme.

Die einzige Frage alfo, welche noch übrig bleibt, ift: durch welche Verhältniffe diefer ununterbrochene Fortgang unfrer Gedanken hervorgebracht werde, wenn wir die fucceffive Exiftenz eines Gemüths oder einer denkenden Perfon betrachten. Und hier ift offenbar, dafs wir uns auf die

Aehn-

Aehnlichkeit und die urſachliche Verknüpfung einſchränken, und die Kontiguität fahren laſſen müſſen, welche wenig oder keinen Einfluſs in dem gegenwärtigen Falle hat.

Um mit der Aehnlichkeit anzufangen, ſo ſetze man, wir könnten deutlich in die Bruſt eines Andern ſehen, und diejenige Succeſſion von Vorſtellungen bemerken, welche ſein Gemüth oder ſein denkendes Principium ausmachen, und man nehme an, daſs er immer das Andenken eines beträchtlichen Theils der vergangenen Vorſtellungen im Gedächtniſſe behalte; ſo iſt offenbar, daſs nichts mehr dazu beitragen kann, dieſer Succeſſion unter allen ihren Veränderungen ein Verhältniſs zu ertheilen. Denn was iſt das Gedächtniſs anders, als ein Vermögen, die Bilder vergangener Vorſtellungen wieder aufzuwecken? Und da ein Bild ſeinem Objekte nothwendigerweiſe ähnlich iſt; muſs nicht die häufige Stellung dieſer ähnlichen Vorſtellungen in der Kette der Gedanken, die Einbildungskraft leichter von einem Gliede zum andern führen, und machen, daſs das Ganze einem kontinuirlichen Objekte ähnlich zu ſeyn ſcheint? In dieſem Stücke entdeckt alſo das Gedächtniſs nicht nur die Identität, ſondern trägt auch zur Erzeugung derſelben bei, indem es das Verhältniſs der Aehnlichkeit unter den Vorſtellungen hervorbringt. Der Fall iſt derſelbe, wir mögen uns oder Andre betrachten.

Was die Kauſſalität anbetrifft; ſo bemerken wir, daſs der wahre Begriff von dem Gemüthe

da-

darinne beſteht, daſs man es als ein Syſtem von verſchiedenen Vorſtellungen oder verſchiedenen Exiſtenzen betrachtet, welche durch das Verhältniſs der Urſach und Wirkung an einander gekettet ſind, und ſich wechſelſeitig hervorbringen, vernichten, auf einander Einfluſs haben, und ſich einander modificiren. Unſre Impreſſionen erzeugen ihre korreſpondirenden Begriffe; und dieſe Begriffe erzeugen wiederum andere Impreſſionen. Ein Gedanke verjagt den andern, und zieht einen dritten nach ſich, durch den er ſelbſt wiederum vertrieben wird. In dieſer Rückſicht kann ich die Seele mit nichts beſſer vergleichen, als mit einem Freiſtaate oder mit einem gemeinen Weſen, in welchem die verſchiedenen Glieder durch die gegenſeitigen Banden der Regierung und Subordination vereiniget ſind, und andern Perſonen Platz machen, welche dieſelbe Republik in dem unaufhörlichen Wechſel ihrer Theile fortpflanzen. Und ſo wie dieſelbige individuelle Republik nicht nur ihre Glieder, ſondern ſelbſt ihre Geſetze und Konſtitutionen verwechſeln kann; eben ſo kann ein und dieſelbige Perſon, ſowol ihren Charakter und ihre ganze Natur, als ihre Impreſſionen und Begriffe verändern, ohne ihre Identität zu verlieren. Was für Veränderungen ſie auch erduldet, ihre verſchiedenen Theile ſind doch durch das Verhältniſs der Kauſſalität verknüpft. Und in dieſer Rückſicht dient unſre Identität in Anſehung der Gemüthsbewegungen, die Identität in Anſehung der Einbildungskraft zu ſtärken, dadurch, daſs ſie macht,

macht, daſs unſre entfernten Vorſtellungen in einander einflieſsen, und uns für unſre vergangene oder künftige Luſt oder Unluſt ein gegenwärtiges Intereſſe giebt.

Da uns das Gedächtniſs allein mit der Kontinuirlichkeit und der Extenſion dieſer Succeſſion der Vorſtellungen bekannt macht, ſo iſt es in dieſer Hinſicht hauptſächlich als die Quelle der perſönlichen Identität anzuſehen. Hätten wir kein Gedächtniſs, ſo würden wir nimmermehr einen Begriff der urſachlichen Verknüpfung haben, und folglich auch keinen Begriff von der Kette der Urſachen und Wirkungen, welche unſer Selbſt oder unſre Perſon ausmachen. Aber wenn wir einmal dieſen Begriff der Kauſſalität von dem Gedächtniſſe erhalten haben, ſo können wir dieſelbe Kette der Urſachen, und folglich auch die Identität unſrer Perſonen über unſer Gedächtniſs hinaus verlängern, und Zeiten und Umſtände und Handlungen mit faſſen, die wir ſchon gänzlich vergeſſen haben, und von denen wir nur im Allgemeinen vorausſetzen, daſs ſie einmal wirklich geweſen ſind? Denn wie wenige von unſern vergangenen Handlungen ſind es, die wir noch im Gedächtniſſe haben? Wer zum Exempel kann mir wol ſagen, was er am erſten Ianuar 1715, den elften März 1719, und den dritten Auguſt 1733 gedacht und gethan hat? Aber will er behaupten, weil er die Vorfälle jener Tage gänzlich vergeſſen hat, daſs ſein gegenwärtiges Selbſt nicht dieſelbe Perſon mit dem Selbſt jener Zeit ſey, und auf dieſe Art die aller-

lerfeſteſten Begriffe der perſönlichen Identität umwerfen? In dieſer Rückſicht bringt alſo das Gedächtniſs die perſönliche Identität nicht ſowol hervor, ſondern es entdeckt ſie dadurch, daſs es uns das Verhältniſs der Urſache und Wirkung unter den verſchiedenen Vorſtellungen zeigt. Es wird denen obliegen, welche behaupten, daſs das Gedächtniſs unſre perſönliche Identität ganz hervorbringt, einen Grund anzugeben, warum wir unſre Identität ſo weit über unſer Gedächtniſs hinaus ausdehnen können.

Das Ganze dieſer Lehre führt uns zu einem Schluſſe, der in der gegenwärtigen Sache von groſser Wichtigkeit iſt, nemlich, daſs alle feine und ſubtile Fragen über die perſönliche Identität nie entſchieden werden können, und mehr für grammatiſche als philoſophiſche Schwierigkeiten angeſehen werden müſſen. Die Identität hängt von dem Verhältniſſe der Begriffe ab; und dieſe Verhältniſſe erzeugen die Identität durch jenen leichten Uebergang, den ſie verurſachen. Aber da die Verhältniſſe und die Leichtigkeit des Uebergangs allmählich in unmerklichen Graden vermindert werden kann, ſo haben wir kein richtiges Maas, wornach wir einen Streit über die Zeit entſcheiden können, wenn ſie den Anſpruch auf den Namen der Identität erlangen oder verlieren. Alle Streitigkeiten über die Identität der verknüpften Objekte, ſind bloſse Wortſtreite, auſser ſo fern das Verhältniſs der Theile zu einer Erdichtung oder zu einem eingebildeten

Princip der Vereinigung Anlaſs giebt, wie wir ſchon gezeigt haben.

Was ich über den erſten Urſprung und die Ungewiſsheit unſres Begriffs der Identität geſagt habe, ſo ferne ſie das menſchliche Gemüth betrifft, kann auch mit wenig oder keiner Veränderung auf den Begriff der Einfachheit angewendet werden. Ein Objekt, deſſen verſchiedene neben einander ſeyenden Theile durch ein enges Verhältniſs zuſammen gebunden ſind, wirkt auf die Einbildungskraft faſt auf dieſelbe Art, wie ein vollkommen einfaches und untheilbares Ding wirken würde, und erfodert keine gröſsere und keine längere Anſtrengung des Denkvermögens zu ſeiner Vorſtellung. Wegen dieſer Aehnlichkeit in ihrer Wirkung ſchreiben wir ihm eine Einfachheit zu, und erdichten ein Princip der Vereinigung als den Träger dieſer Einfachheit und den Mittelpunkt aller verſchiedenen Theile und Beſchaffenheiten des Objekts.

So haben wir unſre Prüfung der verſchiedenen Syſteme der Philoſophie ſowol der intellektuellen als materiellen Welt geendigt; und ſind, nach unſrer freien Art zu philoſophiren, auf verſchiedene Artikel geführt worden, welche entweder einige vorhergehende Theile dieſer Abhandlung erläutern und beſtätigen, oder den Weg zu unſern folgenden Meinungen bereiten werden. Es wird nunmehro Zeit zu einer engern Unterſuchung unſrer Materie zurückzukommen und zu einer genauen Anatomie der menſchlichen Natur fortzuſchreiten, nachdem wir die

die Natur der Urtheilskraft und des Verſtandes vollſtändig erklärt haben.

Siebenter Abſchnitt.

Beſchluſs dieſes Buchs.

Doch ehe ich mich in jene unermeſslichen Tiefen der Philoſophie wage, die vor mir liegen, habe ich Luſt einen Augenblick auf meinem gegenwärtigen Standpunkte zu verweilen, und die Reiſe, welche ich unternommen habe, zu überdenken, denn ſie erfodert ohne allen Zweifel die allergröſste Kunſt und Vorſicht, wenn ſie glücklich zu Ende gebracht werden ſoll. Ich komme mir vor, wie ein Menſch, der ſchon an manchen Sandbänken geſcheitert und mit genauer Noth durch einen kleinen Kanal dem Schiffbruche entgangen iſt, und der dennoch die Verwegenheit hat, auf demſelben lecken und vom Wetter ruinirten Fahrzeuge von neuem die See zu befahren, der ſeine ehrſüchtigen Abſichten noch dazu ſo hoch ſpannt, daſs er unter dieſen ungünſtigen Umſtänden die ganze Erde umſegeln will. Die Erinnerung meiner vorigen Verirrungen und Verlegenheiten macht mich mistrauiſch gegen die Zukunft. Der elende Zuſtand, die Schwäche und Unordnung derer Kräfte, die ich zu meinen Unterſuchungen brauchen muſs, vergröſſern meine Beſorgniſſe. Und die Unmöglichkeit, dieſe Vermögen zu ſtärken oder zu ver-

verbeſſern, bringt mich faſt zur Verzweiflung; ſo daſs ich mich entſchlieſsen möchte, lieber auf dieſem dürren Felſen, auf welchem ich mich gegenwärtig befinde, umzukommen, als mich dem grenzenloſen Oceane anzuvertrauen, der ins Unermeſsliche dahin ſtrömt. Dieſe ſchnelle Anſchauung meiner Gefahr erfüllt mich mit Schwermuth; und da es keiner Leidenſchaft mehr als dieſer eigen iſt, ihn nachzuſehen, ſo kann ich nicht umhin, meine Verzweiflung mit allen den kleinmüthigen Beobachtungen zu nähren, welche mir die gegenwärtige Materie in ſo groſſem Ueberfluſſe herbeiführt.

Erſtlich erſchreckt und verwirrt mich dieſe verlaſſene Einöde, in welcher ich mich mit meiner Philoſophie befinde, und wo ich mir wie ein fremdes, ungeſchlachtes Ungeheuer vorkomme, das der Geſellſchaft ganz unfähig aus aller Gemeinſchaft der Menſchen vertrieben iſt, und ganz verlaſſen und ungetröſtet bleibt. Umſonſt will ich unter den groſſen Haufen rennen, um Schutz und Wärme zu ſuchen; ich kann mit dieſer Ungeſtalt mich unter ihn nicht wagen. Ich rufe Andre an, ſich mit mir zu verbinden, und eine eigne Geſellſchaft mit mir auszumachen; aber keiner will mich hören. Jeder hält ſich in der Ferne und ſieht mit Entſetzen den Sturm, der von allen Seiten gegen mich wütet. Ich habe mich der Feindſchaft aller Metaphyſiker, Logiker, Mathematiker und ſogar der Theologen ausgeſetzt; und darf ich mich nun über die Beſchimpfungen wundern, welche ich erdulden muſs? Ich habe erklärt,

klärt, daſs ich ihre Syſteme misbillige; und kann es mich nun befremden, wenn ſich ihr Haſs gegen mein Syſtem und gegen meine Perſon ergieſst? Wenn ich nach auſsen um mich herum ſehe, ſo erblicke ich an allen Seiten Streit, Widerſpruch, Aerger, Verleumdung und Verkleinerung; lenke ich meinen Blick nach innen auf mich ſelbſt, ſo finde ich nichts als Zweifel und Unwiſſenheit. Die ganze Welt verbindet ſich, ſich mir zu widerſetzen und mir zu widerſprechen; obgleich meine Schwachheit ſo groſs iſt, daſs ich fühle, alle meine Meinungen ſind verloren und fallen von ſelbſt um, wenn ſie nicht durch die Billigung Anderer unterſtützt werden. Bei jedem Schritte, den ich thue, ſtocke ich, und bei jeder neuen Reflexion fürchte ich einen Irrthum oder eine Ungereimtheit in meinen Schlüſſen.

Denn mit welchem Vertrauen kann ich mich an ſolche kühne Unternehmungen wagen, wenn ich auſser den zahlloſen Schwächen, die mir insbeſondere eigen ſind, noch ſo viele antreffe, die der menſchlichen Natur gemein ſind? Kann ich da wol darauf rechnen, wenn ich alle behauptete Meinungen verlaſſe, daſs ich der Wahrheit folgen werde; und geſetzt, das gute Glück führte mich zuletzt in ihre Fuſstapfen, an welchem Merkmale ſoll ich ſie unterſcheiden? Nach meinen genaueſten und ſtrengſten Unterſuchungen weiſs ich keinen vernünftigen Grund, warum ich ihnen Beifall gebe; und ich fühle nichts, als eine ſtarke Neigung die Objekte

genau

genau für das zu halten, was sie mir in der Erscheinung zu seyn scheinen. Die Erfahrung ist ein Princip, das mich von den verschiedenen Verbindungen der Objekte aus der Vergangenheit unterrichtet. Gewohnheit ist ein anderes Princip, welches mich bestimmt ein gleiches in der Zukunft zu erwarten, und beide wirken vereiniget auf die Einbildungskraft, und machen, dass ich gewisse Begriffe stärker und lebhafter denke, als andre, welche nicht von solchen vortheilhaften Umständen begleitet sind. Ohne diese Eigenschaft, wodurch das Gemüth einigen Begriffen mehr Leben giebt, als den andern (welches dem Scheine nach so geringfügig und so wenig in der Vernunft gegründet ist) könnten wir niemals einem Beweise Beifall geben, und unsre Erkenntniss könnte sich nie über diejenigen wenigen Objekte hinaus erstrecken, welche unsern Sinnen gegenwärtig sind. Ja selbst diesen Objekten könnten wir nicht einmal eine andre Existenz zuschreiben, als die von den Sinnen abhinge; und wir müssten sie ganz in der Succession der Vorstellungen begreifen, welche unser Selbst oder unsre Person ausmacht. Ja noch mehr, selbst diese Succession anlangend, könnten wir nur solche Vorstellungen zulassen, welche unserm Bewusstseyn unmittelbar gegenwärtig sind, und jene lebhaften Bilder, die uns das Gedächtniss vorstellt, könnten nie für wahre Gemälde der vergangenen Vorstellungen angenommen werden. Das Gedächtniss, die Sinne und der Verstand sind also sämmtlich auf die Einbil-

bildungskraft, oder auf die Lebhaftigkeit unſrer Begriffe gegründet.

Kein Wunder alſo, daſs ein ſo unbeſtändiges und trügliches Princip uns in Irrthümer führt, da wir ihm unausſchlieſslich in allen ſeinen Wandelbarkeiten folgen und folgen müſſen. Denn dieſes Principium iſt es, welches macht, daſs wir von Urſach und Wirkung ſchlieſsen; dieſes iſt es, welches uns von der kontinuirlichen Exiſtenz der äuſsern Objekte überzeugt, wenn ſie von den Sinnen abweſend ſind. Aber obgleich dieſe zwei Wirkungen in dem Gemüthe gleich natürlich und nothwendig ſind, ſo widerſprechen ſie ſich doch in gewiſſen Umſtänden *) geradezu, und es iſt uns nicht möglich, richtig und regelmäſsig von Urſachen und Wirkungen zu ſchlieſsen, und dennoch zu gleicher Zeit die kontinuirliche Exiſtenz der Materie zu glauben. Wie ſollen wir alſo dieſe Principien zuſammen vereinigen? Welches von ihnen ſollen wir vorziehen? Oder, wenn wir keinem von beiden den Vorzug ertheilen, ſondern einem nach dem andern Beifall geben, wie es unter den Philoſophen gewöhnlich iſt; mit welchem Vertrauen können wir uns nachher jenen ſtolzen Titel anmaſsen, wenn wir ſo wiſſentlich einen offenbaren Widerſpruch begehen?

Die-

*) Abſch. 1. 4.

Diefer *) Widerfpruch würde noch eher zu entfchuldigen feyn, wenn er durch einen gewiffen Grund von Feftigkeit und genugthuender Gewifsheit in den übrigen Theilen unfres Raifonnements befriediget wurde. Aber der Fall ift gerade umgekehrt. Wenn wir den menfchlichen Verftand, feinen erften Gründen nach, durchfuchen, fo werden wir dadurch auf folche Meinungen gebracht, welche alle unfere vorige Mühe und Fleifs lächerlich zu machen fcheinen, und uns von allen fernern Unterfuchungen abfchrecken. Nach nichts fucht das menfchliche Gemüth forgfältiger, als nach den Urfachen eines jeden Phänomens; und wir befriedigen uns nicht mit der Erkenntnifs der unmittelbaren Urfachen, fondern fahren in unfern Unterfuchungen fort, bis wir zu der urfprünglichen und letzten Urfache gelangt find. Wir hören gutwillig nicht eher auf, bis wir diejenige Kraft in der Urfache erkannt haben, wodurch fie ihre Wirkungen hervorbringt, jenes Band, das fie zufammen verknüpft; und jene wirkfame Eigenfchaft, von welcher das Band abhängt. Diefes ift unfer Ziel bei allem unferm Nachdenken und Studiren; und wie mufs uns unfre Hoffnung fehl fchlagen, wenn wir lernen, dafs diefe Verknüpfung, diefes Band oder diefe Kraft lediglich und allein in uns felbft liegt, und nichts, als jene Beftimmung des Gemüths ift, welche durch Gewohnheit erworben

ift,

*) Th. 3. Abfchn. 14.

ist, und verursacht, dass wir von einem Objekte zu demjenigen, das es gewöhnlich begleitet, und von der Impression des einen zu dem lebhaften Begriffe des andern übergehen? Eine solche Entdeckung schneidet nicht nur auf immer alle Hoffnung ab, je befriedigt zu werden, sondern verwandelt selbst alle unsre Wünsche in ein wahres Nichts. Denn es ist offenbar, dass, wenn wir sagen, wir möchten gern das letzte und wirkende Princip kennen, als etwas, das seinen Sitz in den äussern Objekten hat, dass wir uns entweder geradezu widersprechen, oder unsre Worte ohne allen Sinn sind.

Diesen Mangel in unsern Begriffen nehmen wir in der That im gemeinen Leben gar nicht wahr, und merken gar nicht, dass wir bei den gewöhnlichsten Verbindungen der Ursache und Wirkung in Ansehung des letzten Princips, welches sie zusammen bindet, so unwissend sind, als bei den ungewöhnlichsten und ausserordentlichsten Verbindungen. Aber dieses rührt allein von einer Täuschung der Imagination her; und die Frage ist nur, wie weit wir uns diesen Täuschungen überlassen dürfen. Diese Frage ist äusserst schwer, und bringt uns in ein gefährliches Dilemma, wir mögen darauf antworten, was wir wollen. Denn wenn wir jedem elenden Einfalle der Phantasie Beifall geben; so führen sie uns, des Widerspruchs, der unter diesen Einfällen oft selbst herrscht, nicht einmal zu gedenken,

in folche Irrthümer, Abfurditäten und Dunkelheiten, dafs wir zuletzt uns unfrer eignen Leichtgläubigkeit fchämen müffen. Nichts ift für die Vernunft gefährlicher, als die Luftflüge der Einbildungskraft, und nichts hat unter den Philofophen zu mehr Irrthümern Veranlaffung gegeben. Menfchen mit einer grofsen Einbildungskraft können in diefer Rückficht mit jenen Engeln verglichen werden, welche die Schrift fo vorftellt, als ob fie ihre Augen mit ihren Flügeln bedeckten. Diefes haben wir fchon durch fo viele Beifpiele gezeigt, dafs wir uns die Mühe, uns noch weiter darüber auszubreiten, erfparen können.

Aber auf der andern Seite, wenn wir durch Erwägung diefer Beifpiele den Entfchlufs faffen, alle die elenden Gefchöpfe der Phantafie zu verwerfen, und dem Verftande, das heifst, den allgemeinen und mehr befeftigten Eigenfchaften der Imagination anzuhängen; fo ift auch diefer Entfchlufs kaum ausgeführt, fo fehen wir, dafs er gefährlich ift, und die unglücklichften Folgen nach fich zieht. Denn ich habe fchon gezeigt *), dafs der Verftand, wenn er allein handelt, und nach feinen allgemeinften Principien verfährt, fich gänzlich zerftöre, und nicht den fchwächften Grad von Evidenz in irgend einem Satze, weder im gemeinen Leben, noch in der Philofo-

*) Abfchn. 1.

losophie übrig lasse. Wir retten uns von diesem totalen Scepticismus nur durch jene seltsame und dem Scheine nach geringfügige Eigenschaft der Phantasie, wodurch es uns sauer und schwer ankömmt, in die entfernten Gründe der Dinge einzudringen, weshalb wir denn nicht fähig sind, die Vorstellungen davon mit einer so lebhaften Impression zu begleiten, als diejenigen, welche uns leichter und natürlich sind. Sollen wir es also zum allgemeinen Grundsatz annehmen, keine tiefe und mit Mühe durchgearbeitete Untersuchung gelten zu lassen? Man erwege die Folgen eines solchen Princips wohl. Dadurch zernichtet ihr alle Wissenschaft und alle Philosophie ganz und gar: Ihr verfahrt nach einer einzigen Eigenschaft der Phantasie: und müſst doch nach der Vernunft auf sie alle Rücksicht nehmen: Und ihr widersprecht euch auch selbst ausdrücklich; denn dieser Grundsatz müſste ja auf das vorhergehende Raisonnement gebauet seyn, welches doch wahrhaftig fein und metaphysisch genug angelegt ist. Welche Parthei sollen wir also bei diesen Schwierigkeiten ergreifen?

Wenn wir diesen Grundsatz annehmen, und alle Spekulationen verdammen, so rennen wir in die offenbarsten Ungereimtheiten. Wenn wir ihn um dieser spekulativen Gründe willen verwerfen, so verwandeln wir den ganzen menschlichen Verstand in nichts. Es ist uns also keine Wahl zwischen einer

falschen

falſchen Vernunft oder gar keiner gelaſſen. Ich für meinen Theil weiſs es nicht, was im gegenwärtigen Falle zu thun iſt. Ich kann nur anführen, was man gewöhnlicherweiſe thut; und dieſes iſt, daſs man ſelten oder nie an dieſe Schwierigkeit denkt; und wenn ſie auch einmal dem Gemüthe vorkömmt, ſo iſt ſie doch augenblicklich wieder vergeſſen, und läſst nur einen ſehr geringen Eindruck zurück. Sehr ſubtile Reflexionen haben wenig oder keinen Einfluſs auf uns; aber dennoch können und dürfen wir es nicht zur Regel annehmen, daſs ſie gar keinen Einfluſs haben dürfen; denn dieſes enthält einen offenbaren Widerſpruch.

Doch was hab ich hier geſagt, daſs abſtrakte und metaphyſiſche Reflexionen wenig oder keinen Einfluſs auf uns haben? Kaum kann ich mich enthalten, dieſe Meinung wieder zurück zu nehmen, und ſie nach meinem gegenwärtigen Gefühl und nach meiner Erfahrung zu verdammen. Die ſtarke Anſchauung dieſer mannigfaltigen Widerſprüche und Unvollkommenheiten in der menſchlichen Vernunft hat ſo auf mich gewirkt und meinen Kopf ſo erhitzt, daſs ich bereit bin, alle Ueberzeugung und alle Vernunfterkenntniſs zu verwerfen, und daſs ich ſchlechterdings keine Meinung für glaublicher oder wahrſcheinlicher halten kann, als die andre. Wer bin ich, oder was bin ich? Von welchen Urſachen leite ich meine Exiſtenz ab, und

zu

zu welchem Zustande werde ich zurückkehren? Um wessen Gunst soll ich mich bemühen, und wessen Unwillen soll ich fürchten? Was für Wesen umgeben mich? Und auf welche habe ich einen Einfluss, und welche haben einen Einfluss auf mich? Von allen diesen Fragen werde ich ganz verwirrt, und sehe mich in der allerbeweinenswürdigsten Lage, die man sich nur einbilden kann, umringt von der tiefsten Finsterniss, und des Gebrauchs jedes Gliedes und jeder Kraft beraubt.

Zum grössten Glück fügt sichs, dass, weil die Vernunft unfähig ist diese Nebel zu vertreiben, die Natur selbst zu diesem Zwecke hinreicht, und mich von dieser philosophischen Melancholie und von meinem Delirio heilt; entweder dadurch, dass sie diese Neigung des Gemüths schwächt, oder dass sie mich zerstreut, und den Sinnen lebhafte Impressionen giebt, wodurch alle diese Schimären verwischt werden. Ich gehe zu Tische, ich spiele Triktrak, ich gehe in Gesellschaft, bin vergnügt mit meinen Freunden; und wenn ich nach einem drei oder vierstündigen Genusse des Vergnügens wieder zu diesen Spekulationen zurückkomme, so kommen sie mir so kalt, so gezwungen, so lächerlich vor, dass ich mich kaum ernstlich entschliessen kann, mich weiter mit ihnen zu beschäftigen.

Hier finde ich mich absolut und nothwendig bestimmt zu leben und gleich andern Menschen in Sachen des gemeinen Lebens zu handeln. Aber ohn-

ohnerachtet mein natürlicher Hang und der Lauf meiner Lebensgeiſter und Leidenſchaften mich zu dieſem indolenten Glauben an die gemeinen Grundſätze der Welt zwingt, ſo fühl ich doch noch ſolche Ueberbleibſel von meinem erſten Zuſtande, daſs ich bereit bin, alle meine Bücher und Papiere ins Feuer zu werfen, und entſchloſſen, nie wieder um der Sache der Vernunft und der Philoſophie willen den Vergnügen des Lebens zu entſagen. Denn ſo denke ich in dieſer hypochondriſchen Laune, die mich gegenwärtig regiert. Ich will, ja ich muſs dem Laufe der Natur gehorchen und meinen Verſtand den Sinnen unterwerfen; und in dieſer blinden Unterthänigkeit zeige ich gerade meine Neigung zum Zweifeln und meine ſkeptiſchen Grundſätze am allervollkommenſten. Aber folgt daraus, daſs ich gegen den Lauf der Natur ſtreben ſoll, der mich zur Indolenz und zum Vergnügen führt; daſs ich mich gewiſſermaſsen von dem Umgange und der Geſellſchaft der Menſchen, die ſo angenehm iſt, abſcheiden; und daſs ich mein Gehirn mit Subtilitäten und Sophiſtereien martern ſoll, da ich mich doch von der Vernunftmäſsigkeit einer ſolchen mühevollen Arbeit ſchlechterdings nicht überzeugen kann, und nicht die entfernteſte Ausſicht habe, dadurch zuletzt zur Wahrheit und Gewiſsheit zu gelangen? Was verbindet mich, die Zeit ſo zu miſsbrauchen? Und zu welchem Zwecke kann es nützen, was für Vortheile entſpringen dadurch

durch entweder für das Menschengeschlecht oder für mein eignes Interesse? Nein, wenn ich ein Thor seyn muss; wie alle die, welche beweisen oder glauben, dass es etwas Gewisses giebt, so sollen meine Thorheiten wenigstens angenehm und der Natur angemessen seyn. Wenn ich gegen meine Neigung strebe, so werde ich wenigstens einen guten Grund zum Widerstande haben; ich will mich nicht mehr in solche grausenvolle Einöden und rauhe Wege verirren, wie ich bisher angetroffen habe.

So denke ich in meiner Laune und in dem Zustande meiner Indolenz; und ich muss in der That gestehen, dass die Philosophie diesen Meinungen nichts entgegenzusetzen weiss, und ihren Sieg mehr von einer ernsthaften gut aufgelegten Disposition erwartet; als von der Stärke der Gründe und der Ueberzeugung. Bei allen Vorfällen des Lebens ficht uns dennoch immer unser Skepticismus an. Wenn wir glauben, das Feuer erwärmt oder das Wasser erfrischt, so geschieht es blos, weil es uns zu viel Mühe kosten würde, anders zu denken. Ja wenn wir Philosophen seyn wollen, so können wir dieses nur durch skeptische Principien seyn und vermittelst einer Neigung, die wir in uns fühlen, uns stets auf diese Seite zu schlagen. Wo die Vernunft lebhaft wirkt, und sich zu einer Neigung gesellt, da geben wir ihr Beifall. Wo sie die-

ſes nicht thut, da kann ſie ſich nie rühmen, auf uns zu wirken.

Wenn ich nun des Vergnügens und der Geſellſchaft müde bin, und mich eine Zeitlang einer Träumerei in meinem Zimmer, oder auf einem einſamen Spaziergange am Ufer eines Fluſſes, überlaſſen habe, ſo fühle ich, wie ſich mein Gemüth wieder ſammelt und ſtark wird, und werde von neuem geneigt meinen Blick auf alle die Materien zu richten, über welche ich mich beim Leſen und im Umgange ſo oft geſtritten habe. Ich kann die Begierde nicht los werden, mit den Gründen des ſittlichen Guten und Böſen, mit der Natur und dem Grunde der Regierung, und der Urſache der verſchiedenen Neigungen und Leidenſchaften, welche mich regieren, bekannt zu ſeyn. Ich werde miſsmuthig, wenn ich denke, daſs ich etwas billige und etwas miſsbillige, ein Ding ſchön, das andre häſslich nenne; über Wahrheit und Falſchheit, Weisheit und Thorheit entſcheide; ohne zu wiſſen, nach welchen Principien ich verfahre. Ich werde über den Zuſtand der gelehrten Welt beſtürzt, die in einer ſo kläglichen Unwiſſenheit über alle dieſe Punkte liegt. Der Ehrgeiz treibt mich aufzuſtehen und zum Unterricht des Menſchengeſchlechts etwas beizutragen, und mir durch meine Erfindungen und Entdeckungen einen Namen zu machen. Dieſe Geſinnungen entſtehen natürlicherweiſe in

mei-

meiner gegenwärtigen Lage; und wollte ich mich bemühen, sie durch Ergreifung eines andern Geschäfts oder einer andern Lustbarkeit zu verbannen; so würde ich, ich fühle es, das Vergnügen dabei einbüfsen; und dieses ist der Ursprung meiner Philosophie.

Aber man setze selbst, dafs mich diese Neugierde und dieser Ehrgeiz nicht weiter in die spekulativen Untersuchungen treiben sollten, als es die Sphäre des gemeinen Lebens erfodert, so würde es sich doch nothwendig ereignen, dafs ich durch meine eigne Schwäche zu solchen Untersuchungen gebracht würde. Es ist gewiss, dafs der Aberglaube weit kühner in seinen Systemen und Hypothesen ist, als die Philosophie; und indessen die letztere zufrieden ist, wenn sie für die Erscheinungen der sichtbaren Welt neue Ursachen ausfindig machen kann; so eröffnet sich der erstere eine Welt aus seinen Mitteln, und stellt uns Scenen und Wesen und Objekte dar, die sämmtlich neu sind. Da es also für die Seele des Menschen ganz unmöglich ist, gleich den Seelen der Thiere, in dem engen Cirkel der Objekte zu bleiben, welche in dem täglichen Leben und Thun vorkommen, so müssen wir uns nur in Ansehung der Wahl unsers Führers entschliessen, und denjenigen vorziehen, welcher uns am sichersten und angenehmsten leitet. Und in dieser Rücksicht empfehle ich dreust die Philosophie, und nehme nicht den

gering-

geringften Anftand, ihr den Vorzug vor dem Aberglauben zu geben, von welcher Art und Namen der letztere auch feyn mag. Denn da der Aberglaube ganz natürlich und leicht von den gewöhnlichen Meinungen der Menfchen entfteht, fo bemächtigt er fich des Gemüths weit ftärker, und kann uns oft in unferm Leben und Thun beunruhigen. Hingegen die Philofophie giebt uns milde und fanfte Gefinnungen, wenn fie wahr ift, und wenn fie falfch und ausfchweifend ift, fo find ihre Meinungen doch blos die Objekte einer kalten und allgemeinen Spekulation, und gehen felten fo weit, dafs fie den Lauf unfrer natürlichen Neigungen unterbrechen follten. Die Cyniker waren eine aufserordentliche Art von Philofophen, die durch ihre rein philofophifchen Schlüffe faft zu eben fo grofsen Sonderbarkeiten in ihrer Aufführung verführt wurden, als je ein Mönch oder ein Derwifch in der Welt. Allgemein zu reden, fo find die Irrthümer in der Religion gefährlich; die Irrthümer in der Philofophie blos lächerlich.

Ich weifs gewifs, dafs nicht alle Menfchen unter diefen beiden Fällen der Stärke und Schwäche des Gemüths begriffen find, und dafs es zum Exempel in England viele ehrbare Männer giebt, welche fich immer mit ihren häuslichen Angelegenheiten befchäftigen, oder fich in den gewöhnlichen Erholungen vergnügt haben, und deshalb mit ihren

Ge-

Gedanken nicht ſehr weit über ſolche Dinge hinaus gegangen ſind, welche ihre Sinne täglich empfinden. Aus ſolchen mag ich in der That keine Philoſophen machen, und von ihnen läſst ſich nie erwarten, daſs ſie uns auf dieſen Wegen der Nachforſchung begleiten, oder dieſe Entdeckungen nur mit anhören werden. Sie thun ſehr wohl, wenn ſie ſich ſtets in ihre gegenwärtigen Lage einſchränken; und anſtatt daſs ich wünſchen ſollte, ſie zu Philoſophen zu verfeinern, wünſchte ich vielmehr, ich könnte unſern Erbauern der Syſteme einen Theil von dieſem groben erdichten Phlegma mittheilen, alsein Ingredienz, woran es ihnen nur allzuoft fehlt, und welches dazu dienen würde, die Feuertheilchen zu mäſsigen, aus welchen ſie zuſammengeſetzt ſind. So lange es einer warmen Einbildungskraft geſtattet wird, ſich in die Philoſophie zu miſchen, ſo lange man Hypotheſen nur deswegen zuläſst, weil ſie ſchön und angenehm ſind, können wir nie zu feſten Principien oder zu Grundſätzen gelangen, die mit der gemeinen Handlungsart und Erfahrung zuſammenpaſſen. Sind aber dieſe Hypotheſen einmal weggeſchaft, ſo möchten wir noch eher hoffen können ein Syſtem, oder einen Inbegriff von Meinungen feſtzuſetzen, welche, wenn ſie auch nicht wahr ſind, (denn dieſes möchte wohl zu viel gehofft ſeyn) doch wenigſtens für das menſchliche Gemüth befriedigend wären, und die Prüfung der ſchärfſten Kritik aushalten möchten. Und dieſes Ziel irgend einmal zu erreichen

reichen, dürfen wir nicht deshalb verzweifeln, weil ſo viele ſchimäriſche Syſteme nach und nach unter den Menſchen entſtanden und wieder verſchwunden ſind. Denn wir dürfen nur die Kürze der Zeit betrachten, in welcher dieſe Fragen die Gegenſtände des Denkens und Nachforſchens geweſen ſind. Zweitauſend Iahre, mit ſo langen Unterbrechungen, und unter ſo mächtigen Unterdrückungen und Hinderniſſen ſind doch warlich ein kleiner Zeitraum, den Wiſſenſchaften nur eine erträgliche Vollkommenheit zu verſchaffen; und vielleicht leben wir in einem noch zu frühen Zeitalter der Welt, um ſchon Principien zu entdecken, welche die Prüfung der ſpäteſten Nachwelt aushalten können. Was mich anbetrifft, ſo iſt mein einziger Wunſch nur der, daſs ich ein wenig dadurch den Wiſſenſchaften forthelfen möge, daſs ich den Spekulationen der Philoſophen in verſchiedenen Stücken eine andre Wendung gebe, und ihnen diejenigen Gegenſtände deutlicher anzeige, wo ſie allein Gewiſsheit und Ueberzeugung erwarten können. Die menſchliche Natur iſt die einzige Wiſſenſchaft des Menſchen; und doch iſt ſie bisher ſo ſehr vernachläſſiget worden. Ich will zufrieden ſeyn, wenn ich ſie ein wenig mehr in die Mode bringen kann; und die Hoffnung, dieſes zu erreichen, erlöſst mich wieder von jenem Spleen, und ſtärkt meine Seele gegen die Indolenz, die ſich zuweilen meiner bemächtiget. Wenn ſich alſo der Leſer in einer gleichen guten Gemüthsverfaſſung findet, ſo mag er mir in mei-

meinen ſpekulativen Uebungen folgen. Wo nicht, ſo gehe er ſeiner Neigung nach, und warte bis die Luſt und der gute Humor wieder kömmt. Wer die Philoſophie auf dieſe ſorgenloſe Art ſtudiert, beträgt ſich eher wie ein wahrer Skeptiker, als einer, der in ſich eine Neigung dazu fühlt, und doch ſo mit Zweifeln und Skrupeln überladen iſt, daſs er das Zweifeln ſelbſt wiederum ganz und gar verwirft. Ein wahrer Skeptiker wird eben ſowohl ein Miſstrauen in ſeine philoſophiſchen Zweifel, als in ſeine philoſophiſche Ueberzeugung ſetzen; und wird einen guten Grund, der ſich ihm anbietet, und der ihm in dieſer oder jener Rückſicht Befriedigung ſchaffen kann, nie von ſich weiſen.

Und es iſt nicht nur erlaubt, bei den gründlichſten philoſophiſchen Unterſuchungen, ohnerachtet unſrer ſkeptiſchen Principien, überhaupt unſrer Neigung zu folgen, ſondern wir müſſen uns der Leitung desjenigen Hanges überlaſſen können, der uns bei gewiſſen Stücken dem Poſitiven und Gewiſſen geneigt macht, nach dem Lichte, in welchem wir in dieſem oder jenem beſondern Falle ſehen. Es iſt leichter, alle Prüfung und alle Kritik auszuhalten, als uns bei einer ſo natürlichen Neigung im Zaume zu erhalten, und ſich gegen denjenigen Beifall zu bewachen, welcher allemal aus einer genauen und vollſtändigen Betrachtung des Objekts entſteht. Bei einer ſolchen Gelegenheit ſind wir nicht nur auf-

gelegt,

gelegt, allen Skepticismus, sondern selbst die Bescheidenheit dazu zu vergessen; und von Ausdrücken Gebrauch zu machen, dergleichen folgende sind: Es ist evident, es ist gewiss, es ist unleugbar; welche man schon aus Achtung gegen das Publikum vermeiden sollte. Ich bin gewiss so gut wie Andre auch in diesen Fehler gefallen; aber darum will ich mich hier gegen die Vorwürfe sichern, die man mir deshalb machen möchte; und erklären, dass mir dergleichen Ausdrücke blos von der gegenwärtigen Vorstellung des Objekts abgedrungen sind, und dass sie keinen dogmatischen Geist und keinen erdichteten Begriff meiner eignen Urtheilskraft verrathen; denn es sind Meinungen und Grundsätze, die, wie ich wohl weiss, kein Mensch und ein Skeptiker noch weit weniger als jeder andre, annehmen kann.

Ende des ersten Bandes.

Kriti-

Kritische Versuche

über

David Hume's

erstes Buch der Abhandlung

über

die menschliche Natur

von

Ludwig Heinrich Jakob
Professor der Philosophie
in Halle.

Inhalt.

Erster Versuch. *Worinne der Gesichtspunkt angegeben wird, aus welchem die Humische Abhandlung über den Verstand betrachtet werden soll.*

Zweiter Versuch. *Beschreibung der verschiedenen Arten der Erkenntnisse.*

Dritter Versuch. *Ueber den Ursprung oder die Möglichkeit der Erkenntnisse.*

Erster Abschnitt. *Einleitung.*

Zweiter Abschnitt. *Von den Elementen der Vorstellungen.*

Dritter Abschnitt. *Von der Möglichkeit der verschiedenen Arten der Vorstellungen und insbesondere der Verstandesbegriffe.*

Vierter Abschnitt. *Ueber den Ursprung und die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori und a posteriori.*

Vierter Versuch. *Von den verschiedenen Arten der Erkenntnisse ihrem Inhalte nach, und der Gewissheit derselben.*

Fünfter Versuch. *Ueber die objektive Nothwendigkeit der Erkenntniss oder über die nothwendige Verknüpfung der Objekte.*

Sechster Versuch. *Ueber das Humische Princip der Gewohnheit.*

Siebenter Versuch. *Ueber den Skepticismus in Ansehung des Verstandes und der Sinne.*

Achter Versuch. *Endurtheil über den Humischen Skepticismus in Ansehung der Erfahrungsgegenstände.*

Neunter Versuch. *Kritische Entscheidung über Hume's Skepticismus in Ansehung der Dinge an sich.*

Zehnter Versuch. *Kritische Prüfung aller möglichen Gründe des Skepticismus überhaupt.*

Kritische Verfuche über David Hume's erftes Buch der Abhandlung über die menfchliche Natur.

Erfter Verfuch worin der Gefichtspunkt angegeben wird, aus welchem die Humifche Abhandlung über den Verftand betrachtet werden foll.

Wenn man das Humifche Syftem mit Unpartheilichkeit unterfucht hat, fo kann man ihm, ohne ungerecht zu feyn, die harmonifche Schönheit eines fyftematifchen Gebäudes nicht abfprechen. Wird einmal fein oberftes Principium als zugeftanden angenommen, fo hängen alle übrige Theile feines Lehrgebäudes auf das genauefte zufammen. Seinen Grundfätzen nie ungetreu, folgert er alles das, was nach den nothwendigen Gefetzen des Denkens unvermeidlich folgt. Die Schlufsregeln haben bei ihm ftets die Oberhand, und wenn er zuletzt glaubt, durch

durch ſeine Schlufsreihe die Vernunft durch ſich ſelbſt vernichtet zu haben; ſo muſs man wenigſtens geſtehen, daſs er regelmäſsig zu Werke gegangen iſt. Keine Neigung, keine Furcht vor gefährlichen Konſequenzen, kein Intereſſe macht ihn von der ſtrengen Befolgung der logiſchen Principien abwendig, und wenn Wahrheitsliebe eine ſtarke Neigung iſt, nichts einzuräumen, was den oberſten für wahr gehaltenen Grundſätzen widerſpricht, und alles ohne Scheu zu folgern, was mit ihnen auf eine nothwendige Art zuſammenhängt, ſich durch keine Gewohnheit, durch kein Anſehn und ſelbſt nicht durch das heiligſte und angelegentlichſte Intereſſe der Menſchheit beſtimmen zu laſſen, etwas für wahr zu halten, was mit den oberſten für wahr gehaltenen Grundſätzen, im Widerſpruche ſteht; wenn alle dieſe Eigenſchaften Zeichen einer ächten Wahrheitsliebe ſind, ſo iſt ſie, wie mich dünkt, bei dem Verfaſſer des zu prüfenden Werks in einem ſehr hohen Grade anzutreffen. Wenn Hume Unrecht hatte, ſo täuſchte er ſich ſelbſt; es war ſeine Abſicht nicht, Andre durch Sophismen irre zu führen. Ich finde in dem ganzen Werke nichts, woraus ſich mit Sicherheit ſchlieſsen lieſse, daſs ihn blos die Liebe zum Sonderbaren getrieben, daſs er allein Ruhm und nicht Belehrung geſucht habe. Ich finde nicht, daſs die Gegner, deren Schriften ihm zu Geſicht kamen, ſo geſchrieben haben, daſs ihn ihre Vernunftgründe hätten von dem Gegentheile überzeugen können. Auch haben alle Philoſophen,

von

von welchen das Humifche Syftem einer Kritik gewürdiget ift, alle bisherigen Widerlegungen unzureichend gefunden *), und geftehen dadurch die Schärfe feiner Argumente ein. Seine Bemühung, fich verftändlicher zu machen, dem Mifsverftande auszuweichen, und feiner Gegner Aufmerkfamkeit nur allein auf die Hauptpunkte hinzuleiten, ift in feinen Effays, fo wie auch in den Berichtigungen, welche er dem dritten Theile der Abhandlung anhing, und die in unfrer Ueberfetzung mit eingefchaltet find, fichtbar genug. Seine Schlüffe find meiner Meinung nach für die unpartheiifche Vernunft fchlagend, fobald fie einmal feinen oberften Grundfatz als gültig eingeräumt hat; und wenn diejeni-

*) Herr Plattner, ein Schriftfteller, dem gewifs die Gründe der Philofophen gegen den Skepticifmus nicht unbekannt find, behauptet fogar, es gäbe gar keine Gründe gegen den Skepticifmus (Siehe deffen Gefpräch über Atheifmus hinter der Ueberfetzung von Hume's Gefprächen über die nat. Rel. S. 262.) und will den Skepticifmus für eine blofse Laune oder Affekt erklären, worinne er auch wohl recht hat, wenn der praktifche Skepticifmus gemeint ift. Denn fchiefe Spekulationen können höchftens nur Launen erzeugen. Allein diefe Laune ift nicht die Urfache, fondern die Wirkung des fkeptifchen Raifonnements; letzteres ift daher ganz theoretifch, und mufs fchlechterdings durch Gründe gehoben werden können.

jenigen, die mit ihm von gleichen Gründen ausgehen, dennoch von feinen Folgefätzen nicht überzeugt werden, fo fcheint mir der Grund davon nicht in einem gröfsern Scharffinne, fondern in einem treibenden Intereffe, in der ftarken Liebe zu gewiffen Meinungen zu liegen, deren Wichtigkeit fo einleuchtend ift, und fo ftark wirkt, dafs fie die Stärke der fchliefsenden Vernunft niederdrückt, und den denkenden Kopf beftimmt, lieber inkonfequent zu feyn oder die Inkonfequenz nicht zu bemerken, als die wichtigften Angelegenheiten des Lebens aufzugeben. Gegen diefe Anhänglichkeit an die erhabenften Zwecke des Menfchen, wird niemand, auch Hume felbft nichts einzuwenden haben. Aber darin bewies er, meiner Meinung nach, eine vorzügliche Stärke feines Verftandes, dafs er fich von der Neigung zu folchen Meinungen, von welchen offenbar die gröfste Würde und die vollendetfte Glückfeligkeit des Menfchen abhängt, nicht verleiten liefs, den ftrengen Schlüffen der Vernunft etwas zu vergeben, fondern dafs ihm feine Vernunft rieth, fogar eher jenes höchfte Intereffe aufzugeben, als es auf eine Art durch die Vernunft zu vertheidigen, wobei fie fich offenbar felbft widerfprechen würde.

Hume hatte auch keine fo hohen Begriffe von dem Ruhme und der Ehre, die einem Verfaffer folcher fpekulativen Theorien zu Theil werden, als dafs diefe ihn hätten anfpornen können, fo mühfame und weitläuftige Unterfuchungen zu unternehmen

men *), wenn nicht die reine Wahrheitsliebe, das innere Treiben seines selbstdenkenden Verstandes ihn zu einer Unternehmung aufgemuntert hätten, die keine unedle Leidenschaft ausführen kann. Nur allein die Grundsätze der damals herrschenden Philosophie waren es, welche Humen auf den spitzigen Felsen des Skepticismus trieben, wo ihn gegen die von allen Seiten drohenden Gefahren, die ihm der Vernunft den unvermeidlichen Untergang zu bringen schienen, nur die innere treibende Nothwendigkeit der Natur, seiner Meinung nach, retten konnte. Soll der Verstand seinen Gesetzen gemäss denken, so muss er das für wahr gelten lassen, was nach den nothwendigen und allgemeingültigen Schlussregeln aus den für wahr angenommenen Principien folgt, wenn auch die Folgen den anderweitigen Meinungen geradezu widersprechen sollten. Es sind dem Verstande hierbei nur zwei mögliche Fälle übrig gelassen. Entweder er muss die Grundsätze für falsch erklären, oder er muss alle Folgen zulassen. Hume erwählte das letztere; Andre haben mit ihm gleiche Principien, und leugnen die nothwendigen Folgen, weil sie mit ihren übrigen evidenten Meinungen zu streiten scheinen. In diesem Stücke beweisen sie keine sonderliche Stärke des Verstandes.

Wenn

*) Man vergleiche nur, was er in der Einleitung S. 4. u. s. w. sagt.

Wenn der allgemeine Skepticismus nicht vor dem Philoſophiren vorhergeht, ſondern, wie Hume will, Reſultat aller Philoſophie iſt, ſo hebt er offenbar allen Vernunftgebrauch und alles Urtheilen auf, ſo ferne letzteres nicht eine bloſse Aſſociation der Vorſtellungen, ſondern ein auf die Einſicht gewiſſer objektiven Geſetze gegründetes Verfahren ſeyn ſoll. Dieſer Folgerung geht Hume ſo wenig aus dem Wege, daſs er ſie vielmehr als den letzten und einzigen wahren Schluſsſatz, zu welchen uns unſre Einſicht bringen könne, allenthalben angiebt. Hume würde es alſo ſo wenig als einen beſchimpfenden Vorwurf aufgenommen haben, wenn man ihm geſagt hätte, ſeine Philoſophie vernichte die Vernunft, daſs er ſich vielmehr würde gefreuet haben, daſs ſeine Abſicht ſo vollkommen verſtanden worden ſey. Denn daſs die Vernunft nicht nur überall nichts vermöge, ſondern daſs ſie auch an ſich ſelbſt nichts als ein bloſses Hirngeſpinnſt ſey, und daſs wenigſtens alles das, was wir von ihr erkennen, nichts als Unſinn enthalte, und daſs alſo auch alle ächte Philoſophie nothwendigerweiſe, ſo bald ſie behauptend iſt, auf Unſinn führen müſſe, ja daſs auch ſelbſt ſein eignes Lehrgebäude, gleich nach ſeiner Errichtung, wieder in nichts zuſammenfalle, war gerade das, was er behauptete *), und wovon er zu beweiſen bemüht iſt, daſs es eine unvermeidliche Folge der ihm von dem

*) Man ſehe nur 361. 370.

dem grösten Theile der Philosophen zugestandenen Principien sey. So wenig ich nun geneigt bin diesen ausschweifenden Folgerungen des allgemeinen Skepticismus beizustimmen, so sehr glaube ich doch überzeugt zu seyn, dass die unpartheiische Vernunft aus seinen Principien keine andre Schlüsse ziehen kann, und dass folglich alle diejenigen Philosophen, welche mit ihm von gleichen Principien ausgingen, auch auf gleiche Schlussätze hätten stossen müssen, wenn sie den strengen Gesetzen der allgemeinen Vernunft hätten folgen wollen.

Man begreift leicht, dass eben kein grosser Scharfsinn dazu erfordert werde, die Widersprüche der Behauptungen dieses Systems mit den gemeinen Meinungen zu zeigen, und da die gemeinen Meinungen immer viel Anhänger haben, so wird es einem solchen Bestreiter nie an dem Zuklatschen der Menge fehlen. Aber auf den Beifall des philosophischen Forschers darf er nicht rechnen. Denn so viel Wahres in den mehresten Fällen in den gemeinen Meinungen steckt, besonders wenn sie die tägliche Erfahrung bewährt, und so nützlich und gerecht der Argwohn ist, den der gemeine Mann gegen Sätze hegt, die wider seine, durch Erfahrung bewährten Sätze streiten, so können sie doch selbst nicht allgemeine Grundsätze seyn, sondern müssen erst durch Vernunfteinsicht dazu erhoben werden; noch weniger können sie Behauptungen, die nach sichern Vernunftgesetzen folgen, umwerfen. In England zeigten daher Oswald und seine Anhänger

ger keine vorzügliche Einſicht in die Natur des Streits, als ſie den ſogenannten Gemeinſinn oder common ſenſe, welcher im Grunde nichts anders, als der Inbegriff der gemeinſten Meinungen iſt, zum oberſten Schiedsrichter in der Philoſophie erwählen wollten, und mit dieſer Auktorität auch gegen Hume ſtritten. Sie konnten aber in der That nichts, als gegen ihn ſchwatzen. Denn dieſer common ſenſe verwickelt ſich natürlicherweiſe oft in die ſeltſamſten Widerſprüche. So ſtimmt z. E. der Satz: „Alle Begriffe entſpringen aus der Empfindung", mit dem common ſenſe des Oswald, Beattie, Prieſtley u. ſ. w. zuſammen, aber der Satz: „Wir erkennen einen objektiven nothwendigen Zuſammenhang unter den Dingen", ſtimmt ebenfalls mit ihrem common ſenſe überein. Nun zeigt Hume, nach richtigen Geſetzen der Vernunft, daſs zwiſchen dieſen beiden Sätzen ein realer Widerſpruch ſey; der common ſenſe billigt alſo zwei widerſprechende Sätze, und widerſtreitet geradezu der Vernunft, welches abſurd iſt. Der common ſenſe allein kann nie urtheilen, ob ſich zwei gemeine Meinungen widerſtreiten, oder nicht; dieſes muſs er jederzeit von der Vernunft erwarten. Wenn daher zwei Meinungen da ſind, die beide dem common ſenſe gefallen; die Vernunft ſieht aber ein, daſs ſie beide widerſprechend ſind; ſo muſs ihre Wahrheit von der Vernunft unterſucht werden; und wenn dieſe findet, daſs die eine wahr ſey; ſo iſt die andre

unver-

unvermeidlich falsch, sie mag dem common sense noch so sehr gefallen, und noch so sehr mit ihm verwebt seyn.

Lasset uns zwei Sätze annehmen: „Ich nehme Körper ausser mir wahr", und „die Körper sind von meinen objektiven Vorstellungen ganz verschiedene Dinge". Ich zweifle nicht, dass beide Sätze dem common sense Vieler gemäss seyn werden. Demohngeachtet könnte es doch möglich seyn, dass die Vernunft zwischen diesen beiden Sätzen einen offenbaren Widerspruch entdeckte, wie er denn nach meiner Meinung wirklich darinnen liegt. Wenn aber dieses ist, so muss der common sense einen von beiden aufopfern, nachdem die Vernunft die Wahrheit des einen entdeckt hat. Wenn also sonst Hume's Grundsatz wahr ist; und er dabei richtig geschlossen hat, so müssen wir die Folgen zugeben, unser common sense mag sie billigen, oder nicht. Die allgemeine Formel lautet allemal: „Wenn der Grund wahr ist, so sind auch alle seine Folgen wahr", und wenn daher euer Gemeinsinn die Sätze C D E u. s. w. verwirft, und einen andern Satz A, der ihr allgemeiner Grund ist, billiget, so begeht euer Gemeinsinn einen wahren Widerspruch; ihr könnt ihn also nicht anders retten, als vermittelst einer scharfen und gelehrten Prüfung.

Eben so wenig wird ein System widerlegt, wenn man blos den Unwillen Anderer gegen die Lehrsätze desselben zu erregen sucht, und es als für Religion und Sittenlehre gefährlich vorstellt, wenn

man

man ſich erlaubt, gewiſſe Männer und ihre Syſteme mit gewiſſen Beiwörtern zu brandmarken, welche das Schrecken oder den Abſcheu ausdrücken*), den der Leſer dabei gefühlt hat, oder den er bei Andern hervorbringen will. Dieſes Verfahren iſt, das mindeſte geſagt, unphiloſophiſch. Denn, nicht zu gedenken, daſs ſich die mehreſten dieſer Beinamen nur auf Verdrehungen und Konſequenzen ſtützen, welche die Erbauer der Syſteme gar nicht zugeben, und die auch gar nicht aus ihren Lehrſätzen flieſsen; ſo weiſs man, daſs der Einfluſs der irrigen, ja auch oft der wahren ſpekulativen Meinungen, ſelbſt bei ſolchen, die ihnen ernſtlich zugethan ſind, nur einen ſehr geringen und faſt unmerklichen Einfluſs auf das Handeln hat**); ja daſs dergleichen gefährliche Männer ſehr oft nur κατ' ἀνθρωπον ſtreiten, und den trägen Schlummer unterbrechen wollen, bei welchem man ſich blos den hergebrachten allgemeinherrſchenden Meinungen überläſst, indem ſie zeigen, daſs gewiſſe Sätze, vor denen man (vielleicht ebenfalls aus bloſser Gewohnheit) zurückbebt, mit jenen allgemein angenommenen Sätzen, wie

*) Z. B. der frevelhafte Hume, der gotteslästernde Spinoza, der irreligiöſe Macchiavel u. ſ. w.

**) Sie können nur Launen und vorübergehende Gemüthsbewegungen hervorbringen, und auch dieſe verſchwinden, ſo bald man das Studierzimmer verläſst.

wie Folgen und Gründe zuſammenhängen. Auf dieſe Art hat Bayle den Verſtand der Theologen und Philoſophen erweckt, und ihn auf viele ſeichte Sätze, die als Principien galten, aufmerkſam gemacht. Und Hume giebt es ſelbſt deutlich zu verſtehen, daſs er zufrieden ſeyn wolle, wenn er nur durch ſein Werk eine neue und ſchärfere Unterſuchung der Principien veranlaſſe. Ob jemand eine Lehre ſelbſt für wahr halte, oder nicht, und ob ſie von Vielen angenommen werde, oder in praktiſcher Rückſicht angenommen zu werden verdiene, darauf kömmt es, meiner Meinung nach, bei der philoſophiſchen Beurtheilung derſelben gar nicht an. Die Frage iſt immer nur, ob richtig geſchloſſen, und ob die Principien wahr ſeyen. Folgen, die mit meinen übrigen für wahr gehaltenen Sätzen im Widerſpruch ſtehen, machen mich argwöhniſch gegen die Gründe dieſer Folgen, und machen, daſs ich meine ganze Nachforſchungskraft auf dieſe verwende. Die egoiſtiſchen und idealiſtiſchen Sätze ſtehen mit vielen andern Sätzen, die ich für wahr halte, im Widerſpruch; aber ich ſehe doch ein, daſs ſie unvermeidliche Folgen aus dem Satze ſind, daſs wir die Welt als ein Ding an ſich erkennen. Ich ſchöpfe daher Argwohn gegen dieſen letztern Satz, und unterwerfe ihn einer ſtrengern Prüfung. Fände ich, daſs er wahr wäre, ſo würde ich mich durch die Vernunft gezwungen ſehen, jene Folgen zuzugeben, und die Wahrheit aller Sätze, die mit ihnen ſtreiten, zu läugnen. Der totale Scepticismus zerrüttet meine

Ver-

Vernunft ganz und gar, und verbietet mir ihren Gebrauch gänzlich. Aber ich ſehe doch ein, daſs er eine nothwendige Folge des Satzes iſt, daſs alle Erkenntniſſe durch Empfindung entſpringen, und in dieſer Rückſicht bewundere ich doch Hume's Stärke der Vernunft mehr, als die ſeiner Gegner, welche jenes Princip für wahr hielten, und den Zuſammenhang der daraus flieſsenden Folgen nicht einzuſehen vermochten. Wenn ich Hume's Folgen nicht annehmungswürdig finde, ſo muſs ich ſein Principium angreifen. Und wenn einem ſo wahrheitsliebenden Manne, wie Hume war, die Falſchheit ſeines Grundſatzes aus Vernunftgründen hinreichend wäre erwieſen worden; ſo würde er der erſte geweſen ſeyn, der die Folgen aufgegeben hätte, da er gar kein andres Intereſſe für ſie haben konnte, als das Intereſſe der ſpekulativen Vernunft, d. h. die mit der wirkenden Vernunft verknüpfte Neigung, alle Urtheile nach Vernunftordnung, wie Gründe und Folgen zuſammenhängen zu ſehen.

Ein Syſtem läſst ſich überhaupt nur auf zweierlei Art zerſtören. Entweder man muſs zeigen, daſs die Zuſammenfügung ſeiner Theile den logiſchen Geſetzen widerſtreite, daſs die Schluſsſätze mit den Principien nicht zuſammenhängen, daſs die Form des Gebäudes falſch ſey; oder man muſs darthun, daſs das Principium, wovon alle Theile des Syſtems einzig und allein abhängen, unerwieſen und

falſch

falsch sey, als wodurch das ganze Gebäude durch einen einzigen Schlag einstürzt.

Die erste Art der Widerlegung ist jederzeit misslich. Denn da selbst ein mittelmäßsiger Kopf nicht leicht die richtige Form verfehlt, sobald die Sätze selbst, welche die Materie ausmachen, leicht und verständlich sind, so findet der Gegner die Fehler der Form gemeiniglich in der Verbindung zweideutiger, dunkler und schwerer Sätze, und hier wird es dem Erbauer des Systems niemals an Erläuterungen fehlen, wodurch er zeigt, dass seine Sätze missverstanden, und folglich der Angriff gänzlich verfehlt sey. Der Streit wird sich sogleich auf die Materialien wenden, und weil man sich sodann bald auf diesen bald auf jenen Theil einlassen muss, so werden die gegenseitigen Erklärungen, Erörterungen und Definitionen immer wieder neue nach sich ziehen; die Widerlegung wird eine ekelhafte Weitläuftigkeit erhalten, und es werden gar bald allerlei Affekten und Leidenschaften die Stelle der Gründe vertreten, die durch das endlose und ermüdende Wortgezänk, das bei solchen Gelegenheiten allemal das Spiel verdirbt, gar zu leicht rege gemacht werden. Die besten Stützen, auf welchen hier die Triumpfbogen noch errichtet werden, sind willkührliche Wortbedeutungen, die der Andre mit eben so leichter Mühe wieder zerstört, als sie erbaut sind. Und so ereignet es sich nicht selten, dass ein Streit, der von beiden Seiten mit Wahrheitsliebe angefangen ward, nach und nach in ein

Hah-

Hahnengefecht ausartet, das die eine oder die andre oder gar beide Partheien der Verachtung oder dem Gelächter der Zuschauer aussetzt. Ueberdem werden nach dieser Methode gemeiniglich nur einzelne Theile angegriffen; man stöſst zu leicht auf Nebensachen, und die Hauptsache bleibt immer unentschieden. Und endlich besteht der gröſste Sieg, den ein geschickter Gegner davon tragen kann, darinne, daſs er seine Ueberlegenheit über einen andern weniger geschickten und weniger scharfsinnigen Gegner bewiesen hat. Ob aber die Sache selbst verlohren sey, und ob nicht ein besserer Vertheidiger jenen geschickten Angriffen ausweichen, und ein solches Gebäude errichten könne, das von den bisher gerügten Fehlern frei ist, bleibt dennoch unausgemacht, und daher bringt denn auch der scharfsinnigste Gegner nicht sowol die Wahrheit, als vielmehr die Schwäche eines oder mehrerer Vertheidiger eines Systems ans Licht.

Dagegen ist die andre Methode, wo die Falschheit des Grundsatzes dargethan und eben dadurch das ganze System widerlegt wird, nicht nur weit faſslicher und kürzer, sondern nutzt auch offenbar der Erforschung der Wahrheit vielmehr. Die Untersuchungen nehmen auch auf diesem Wege einen weit ruhigern und gesetztern Gang, und es ist den Leidenschaften fast alle Gelegenheit, sich ins Spiel zu mischen, abgeschnitten. Es ist hier nicht erlaubt weder den Andern durch gehässige Konsequenzen zu erbittern, noch seine Geschicklichkeit im

Schliessen direkte anzugreifen. Es ist nicht nöthig, die kleinen Fehler des Andern, die ihm in der Darstellung entgangen seyn mögen, zu benutzen *), um ihn zu weitläuftigen Erklärungen zu verführen, und den Streit in die Länge zu ziehen. Man hat es nur mit einem einzigen Satze, nämlich mit dem oberſten Principio zu thun. Ein System ist widerlegt und gänzlich ruinirt, so bald erwiesen worden ist, dass die Idee, wodurch alle Theile des Gebäudes bestimmt werden d. h. der oberste Grundsatz desselben, grundloss und falsch sey.

Noch nützlicher für die Erforschung der Wahrheit ist aber eine Kritik der Systeme, die es nicht sowol auf eine Widerlegung als auf eine genaue Prüfung anlegt. Diese fängt allerdings ebenfalls bei den Grundsätzen an, aber wenn sie auch schon dieselben falsch befunden hat, so hält sie dennoch ihr Geschäft nicht für vollendet. Sie zeigt auch, in wie fern alle einzelne Behauptungen des Systems ganz oder zum Theil von diesem obersten falschen Princip abhängen, und was mit jenem falle. Sie versucht die Falschheit des Grundsatzes durch die deutliche Darstellung des entgegengesetz-

ten

*) Uebrigens misbilligt der Verf. die Rüge auch der kleinsten Fehler eines Schriftstellers nicht. Es muss dieses das Geschäft der Kritik eines Schriftstellers (den sie jederzeit vollkommner machen kann) nicht aber der Kritik eines Systems seyn.

ten wahren Princips recht einleuchtend zu machen, und fetzt fich auf diefe Art in den Stand, das Wahre von dem Falfchen genau zu fcheiden, und den Sätzen des Syftems die ftrengfte Gerechtigkeit widerfahren zu laffen. Sie wird kein Intereffe dabei finden, den Urhebern der Syfteme kleine Fehler aufzumutzen, die fie im Schliefsen und Folgern begangen haben, um daraus die Unrichtigkeit des Syftems darzuthun; vielmehr wird fie fich bemühen, diefe Fehler der Darftellung zu verbeffern, und alle nur mögliche Folgen des Syftems im gröfsten Glanze und mit der gröfsten Stärke aufzuführen. Sie wird daher geneigt feyn, den Urhebern der Syfteme eher mehr Kraft zu leihen, als ihnen etwas davon zu entziehen, weil es unter ihrer Würde ift, fich um die Schwäche diefes oder jenes einzelnen zu bekümmern, oder fich gar daran zu beluftigen. Ihr ift daran gelegen, dafs ein jeder im vollen Glanze und mit feiner ganzen Macht auftrete. Daher liebt fie auch an falfchen und irrigen Syftemen das Regelmäfsige, Zufammenhängende und Harmonifche. Denn je fichtbarer diefer Zufammenhang ift, defto mehr wird der wahre Werth aller Folgen durch den Werth ihres gemeinfchaftlichen Grundes beftimmt.

Die mehreften Angriffe auf Hume find nach der erften Manier gefchehen. Seine Gegner haben ihn logifcher Fehler bezüchtigen wollen; man hat ihm bekannte Sätze erörtert, und ihm über Dinge Belehrung gegeben, die er weit beffer verftand; man

hat einzelne Sätze angegriffen, und verschiedene Nachlässigkeiten in der Darstellung aufgedeckt, und sich dabei oft genug eingebildet das Humische System widerlegt zu haben, dahingegen der Baumeister durch eine geringe Verbesserung allen Vorwürfen entging, und sein Gebäude nach und nach so befestigte, dass alle Angriffe dieser Art vereitelt, und nur eingebildete Siege davon getragen wurden. Aber in der That konnten auch selbst die verständigsten und scharfsinnigsten Gegner dieses System auf keine andre Art angreifen. Denn die mehresten von ihnen waren mit den Principien des Systems einig, und wichen blos in Ansehung der Folgen ab, da denn Hume nichts nöthig hatte, als den richtigen Zusammenhang seiner Gründe und Folgen zu zeigen, welches er auch meisterhaft gethan hat. Wenn man ferner erwägt, dass so verschiedene Gegner auch oft in den Grundsätzen uneinig waren, aus welchen sie die einzelnen Behauptungen dieses berühmten Skeptikers zu widerlegen suchten; so wird es begreiflich, wie Keiner mit der Widerlegung des Andern, wenn er ihm auch übrigens noch so viel Scharfsinn zugestand, zufrieden seyn konnte; wie Jeder eine neue Widerlegung versuchte, die wiederum, wie alle vorhergehenden das Schicksal hatte, von dem folgenden Prüfer als unzureichend, oder gar als falsch verworfen zu werden. So lange man über die Gründe uneinig ist, aus welchen das Humische System bestritten werden muss, kann nie eine allgemein befriedigende Widerlegung erwar-

tet

tet werden. Alle bisherige Gegner gleichen nur den leichten Truppen im Felde, die zwar hie und da eine Eroberung machen, manche Beute davon tragen und manche Päſſe beſetzen, aber nie eine gänzliche Niederlage anrichten können.

Es iſt meines Wiſſens noch nie eine vollſtändige Widerlegung der zweiten Art an dem Humiſchen Syſteme verſucht worden, und noch weniger hat man an eine kritiſche Prüfung deſſelben gedacht. Man wird aus dem Vorigen leicht urtheilen, daſs dem Verfaſſer dieſer Verſuche keine Prüfung irgend eines Syſtems befriedigen könne, wenn ſie nicht bei den Grundſätzen anfängt, und kritiſch iſt, und er geſteht es daher gern, daſs die folgenden Abhandlungen ſeiner Abſicht nach jene Lücke in Anſehung des Humiſchen Syſtems, wenn auch nicht ausfüllen, doch wenigſtens bezeichnen und bemerklich machen ſollten. Der Verfaſſer wird zufrieden ſeyn, wenn ihm von Sachverſtändigen wenigſtens zugeſtanden wird, daſs die Methode, deren er ſich bei dieſer kritiſchen Beurtheilung bedient hat, die einzige ſey, nach welcher der brittiſche Zweifler widerlegt werden muſs, wenn überall ſein Skepticismus auf eine gründliche und für die Vernunft befriedigende Weiſe gehoben werden kann.

Soll alſo das Humiſche Syſtem mit glücklichem Erfolge angegriffen werden, ſo muſs man den Grund untergraben, auf welchem ein ſo furchtbares Gebäude errichtet iſt. Dieſer Grund iſt aber kein andrer, als

als der Satz, daſs alle Erkenntniſs lediglich und allein von der Erfahrung oder von der Empfindung abſtamme. Von dieſem Satze iſt, wie mich dünkt, der totale Skepticismus eine zwar verkannte, aber ganz nothwendige und unvermeidliche Folge, wenn die Vernunft in ihren Schlüſſen mit ſich ſelber übereinſtimmend bleiben will.

Dieſe Behauptung hat ſich in unſern Tagen ſchwerlich einen allgemeinen Beifall zu verſprechen. Denn der obige Grundſatz wird von ſo Vielen unſrer guten Köpfe in Schutz genommen, von welchen zugleich die Folgen, welche der engliſche Philoſoph zog, als vernunftwidrig verworfen werden, daſs man dieſe Auktorität als einen ſehr wichtigen Grund gegen mich brauchen wird. Wie, wird man ſagen, ſollte der Verſtand eines Ariſtoteles und Locke, ſollte der gröſste Theil unſrer neuern Philoſophen nicht ebenfalls dieſe Verbindung eingeſehen haben? ſollten nicht die vielen ſcharfſinnigen Gegner des Hume, ihm wenigſtens die Gerechtigkeit haben widerfahren laſſen, ihm die Bündigkeit ſeiner Schlüſſe zuzugeſtehen? ſollte man ihnen nicht einmal ſo viel Beurtheilungskraft zutrauen, daſs ſie im Stande geweſen wären, einzuſehen, ob Hume nach den ſtrengen Regeln der Logik geſchloſſen oder nicht?

Dergleichen Fragen ſetzen in groſse Verlegenheit, nicht als ob ſie unbeantwortlich wären und Gründe der Widerlegung enthielten, ſondern weil man

man sie nicht beantworten kann, ohne den, der sie aufwirft, zu beschämen, und sich dadurch einer Unhöflichkeit schuldig zu machen, welche gemeiniglich den Grund zu einer Erbitterung legt, welche eine ernsthafte nützliche Untersuchung gar zu leicht in eine cholerische Balgerei verwandelt. Anstatt dass ich hier nur die Fragen mit Verwechselung des Namens zurückschieben könnte, lasset uns lieber gegenseitig auf alle Argumente κατ' ἄνθρωπον Verzicht thun, und immer nur direkte mit objektiven Gründen unsre Absichten ausführen; vielleicht ergiebt sich eine befriedigende Antwort auf jene Fragen beim Fortgange der Untersuchung. Die Beispiele sind ja nicht selten, dass auch grosse Köpfe den Streitpunkt verfehlen, dass sie sich bei Gründen beruhigen, die vor dem Richterstuhle der Vernunft bei weiten noch nicht die letzten sind, dass unter ihren Behauptungen Sätze mit unterlaufen, die, wenn sie in ihrer Ausdehnung erwogen würden, ihre liebsten Meinungen aufheben müssten, und dass sie oft den Sinn ihrer eignen Meinungen erst durch die Folgen recht fassen lernten, welche Andere daraus zogen.

Um den Leser in den Stand zu setzen, die folgenden Versuche desto leichter beurtheilen zu können, will ich mich bemühen die Hauptheile des Humischen Systems, so wie sie in seinem Werke dargestellt sind, in ihrer Verbindung mit dem obersten Principio kurz und deutlich vor die Augen zu legen.

Unter

Unter allen Fragen in der ſpekulativen Philoſophie iſt unſtreitig die, welche den Urſprung der menſchlichen Erkenntniſs betrift, die allerwichtigſte, indem wir alle unſre Urtheile erſt durch die Ableitung ihres Urſprungs vollkommen rechtfertigen können. Denn wenn eine Meinung, die uns auch noch ſo lieb und noch ſo wichtig zu ſeyn ſcheint, in der Einbildung ihren Grund hätte, wenn ſie blos auf einer Erdichtung beruhete, und nicht erwieſen werden könnte, daſs unſrer Vorſtellung in der Sache irgend etwas entſpräche, ſo würden wir ſie nach der Vernunft dennoch für nichtig und ſchimäriſch erklären müſſen, wenn auch übrigens Erziehung, Gewohnheit und andre Umſtände dem Glauben an dieſe Meinung eine noch ſo groſse Feſtigkeit ertheilt hätte. Aus dieſem Grunde iſt die Frage über den Urſprung der menſchlichen Erkenntniſs von keinem Metaphyſiker überſehen worden. Hume fand zwei Antworten auf dieſe Frage vor ſich, in welche ſich die Philoſophen ſeit den älteſten Zeiten getheilt haben. Einige behaupteten mit Plato, es gäbe gewiſſe angebohrne Erkenntniſſe oder Erkenntniſſe a priori; Andre aber waren mit dem Ariſtoteles der Meinung, daſs alle Erkenntniſſe ſchlechterdings aus der Erfahrung oder a poſteriori entſtehen müſsten. Der erſtern Meinung hatte kurz vor unſerm Philoſophen Iohann Locke einen ſolchen Stoſs verſetzt, daſs in England kaum irgend einer noch Muth genug hatte, ſich ihrer anzunehmen,

und

und die Verachtung der angebohrnen Begriffe verbreitete ſich durch die ganze philoſophiſche und unphiloſophiſche Welt ſo ſchnell, und wurde durch Frankreichs Kurrantphiloſophie ſo gemein, daſs ſelbſt Leibnitzens Stimme nicht ſtark genug war, ſie wieder in Anſehn zu bringen, und daſs es kaum hie und da ein Philoſoph wagte, eine neue Prüfung dieſer Behauptung vorzunehmen, als welche ſie wenigſtens, nach ſo wichtigen Gegengründen dieſes groſsen deutſchen Weltweiſen zu verdienen ſchien, da ſie es wenigſtens wahrſcheinlich machten, daſs ihnen ein noch verfehlter Sinn zum Grunde liegen müſſe. Hume hielt die Partei derer, welche einen Urſprung der Erkenntniſs a priori behaupteten, die ſeiner Meinung nach nichts anders, als ein Inbegriff ſolcher Begriffe hätte ſeyn müſſen, vor denen keine Empfindung oder Impreſſion vorhergeht, durch die Erfahrung ſelbſt für gänzlich widerlegt, ja er glaubte ſogar, daſs die angebohrnen Begriffe in dem Sinne, in welchem ſie Locke und ihre Beſtreiter dargeſtellt hatten, in keines Menſchen Gehirn gekommen wäre, worin er vielleicht nicht ſo Unrecht haben mochte. Daher achtet er es kaum der Mühe werth, ihrer in einer Anmerkung *) zu gedenken, in welcher

*) Locke dehnte den Ausdruck Idee oder Begriff ſo weit aus, daſs er eine jede Vorſtellung überhaupt, oder alles was wahrgenommen wird, darunter verſtand. Hume bemerkte daher

cher er auch die feste Ueberzeugung blicken läſst, daſs die Sache auf einen beſſern Wortſtreit hinauslaufe, der auf Misverſtand beruhe und ganz unnütz ſey, und daſs die Vernunft gar keine andre Meinung zulaſſen könne, als diejenige, nach welcher alle Erkenntniſs als aus der Empfindung entſprungen angeſehen wird, worinne ihm auch die mehreſten unſrer deutſchen Philoſophen beigetreten ſind, von denen man ſagen kann, daſs ſie ebenfalls den alten Streit mehr auf eine nachgiebige und höfliche Art beigelegt, als auf eine gründliche Weiſe ent-

daher ſehr richtig, daſs unter den Vorſtellungen eine Ungleichartigkeit ſtatt ſinde, die nothwendig mit verſchiedenen Wörtern bezeichnet werden müſſe. Die Frage: ob es angebohrne Ideen gebe, ſchien ihm mit der, ob es urſprüngliche Ideen gebe, einerlei zu ſeyn, und er bildete ſich ein den Streit vollkommen dadurch entſchieden zu haben, daſs er die urſprünglichen Vorſtellungen Impreſſionen, die abgeleiteten aber Ideen oder Begriffe nannte. Sonach wäre es freilich entſchieden geweſen, daſs es keine angebohrnen d. i. urſprünglichen Begriffe gebe, dahingegen alle Impreſſionen urſprünglich oder angebohren wären, womit gewiſs Leibnitz ſehr unzufrieden geweſen ſeyn würde. „Die Frage", ſo redet er in der erſten Abhandlung, als er ſie zum erſtenmale drucken lieſs, „ob unſre Impreſ„ſionen oder unſre Begriffe eher ſind, iſt im „Grunde keine andre als diejenige, welche nur „in andern Ausdrücken ſo viel Lermen gemacht „hat,

entſchieden haben. Es iſt alſo ein von Hume angenommener und von den mehreſten ſeiner Zeitgenoſſen ihm als allgemein gültig zugeſtandener Grundſatz:

Alle Erkenntniſſe entſpringen aus der Erfahrung, oder wie ſich Hume ſelbſt *) ausdrückt: Alle unſre Begriffe oder ſchwächern Vorſtellungen ſind Kopien unſrer Impreſſionen d. i. unſrer ſtärkern Vorſtellungen.

Auf

„hat, da man ſich nemlich ſtritt, ob es angebohrne Begriffe gebe, oder ob alle Begriffe „von der Empfindung und der Reflexion abſtammen. Wenn nun die Philoſophen beweiſen wollen, daſs die Begriffe der Extenſion und der „Farbe nicht angebohren ſind, ſo zeigen ſie „blos, daſs ſie uns durch die Sinne zugeführt „werden; und wenn ſie beweiſen wollen, daſs „die Begriffe der Leidenſchaft und der Begierde „nicht angebohren ſind, ſo bemerken ſie, daſs wir „eine vorhergehende Erſahrung von dieſen Veränderungen in uns haben. Sehen wir alſo ihre „Beweiſe genau an, ſo wird dadurch nichts mehr „bewieſen, als daſs andere lebhaftere Vorſtellungen vor den Begriffen vorhergehen, von welchen ſie abgeleitet ſind, und welche ſie vorſtellen." Ob Hume durch eine ſolche Wortbeſtimmung den Streit, wie er ſich einbildet, entſchieden habe, wird ſich vielleicht in der Folge ergeben.

*) S. 25.

Auf diefes Principium bauet nun unfer Philofoph folgende Behauptungen, welche die Haupttheile feines Syftems ausmachen:

1. „Wir erkennen fchlechterdings nichts als „unfre Vorftellungen, und diefe find fämmtlich ftär„kere oder fchwächere, innere oder äuffere Wahr„nehmungen, wovon die ftärkern Impreffio„nen, die fchwächern Begriffe heiffen, und „letztere erhalten ihre Realität allein von den er„ftern, indem fie blos Abdrücke derfelben, folg„lich ohne ihre Originale nichts find *).„ Denn da vermöge des oberften Grundfatzes alle Erkenntniffe durch Erfahrung entfpringen, wir aber fchlechterdings nichts unmittelbar erfahren können, als unfre unmittelbaren Vorftellungen oder Impreffionen, fo können wir auch von nichts eine Erkenntnifs haben, als was entweder mittelbar oder unmittelbar in uns vorgeftellt wird, d. h. was entweder Begriff oder Impreffion ift. Da alfo das letzte, worauf fich alle unfre Erkenntniffe nothwendigerweife beziehen müffen, nichts als eine Impreffion feyn kann, diefe aber nichts als eine lebhafte Vorftellung ift, fo kann keine Erkenntnifs, fie mag nun Anfchauung oder Begriff oder Urtheil oder Schlufs heifsen, uns über die Impreffionen hinausbringen. Denn alle diefe müffen doch zuletzt felbft nur Kopien gewiffer Impreffionen feyn.

2. „Wir können alfo nichts von Gegenftän„den wiffen, fo fern fie etwas von unfern Vorftel-

*) S. 23.

„ſtellungen oder Impreſſionen Verſchiedenes ſeyn „ſollen, ſondern der ganze Begriff eines von unſern „Vorſtellungen verſchiedenen Objektes iſt ſchi„märiſch, und hat allein in der Einbildung ſei„nen Grund *).„

Hume weicht hier in ſofern von den Idealiſten ab, als er die Urſache der Vorſtellungen ganz unbeſtimmt läſst, und z. B. zwar die Idee eines äuſsern Objekts als Urſache der äuſsern Impreſſionen überhaupt zuläſst **), aber nur die reale Erkennbarkeit oder die objektive Beſtimmbarkeit derſelben leugnet, dahingegen dieſe ſich einbilden, die letzten Gründe der äuſsern Impreſſionen in den Ideen oder in einem vorſtellenden Weſen zu finden, und alſo zu beſtimmen, wie ſie ſich zur unmittelbaren Anſchauung verhalten müſſen. Letztere zeigen ſich alſo als Dogmatiker, dahingegen Hume die Sache unentſchieden läſst, wie es ſich für den ächten Geiſt des Skepticismus ſchickt. Daſs übrigens der aufgeſtellte Satz aus dem Vorigen richtig folgt, bedarf, wie ich glaube, keines Beweiſes.

3. „Keine Verknüpfung, in ſo fern dieſe „eine nothwendige und beſtändige Verbindung zwi„ſchen zwei verſchiedenen Gegenſtänden oder „Merkmalen bedeutet, die durch die Gegenſtände „ſelbſt beſtimmt wird, kann als in den Objek„ten

*) S. Th. 4. Abſchn. 2. S. 379.

**) S. Th. 2. Abſchn. 6. am Ende u. S. 174.

„ten gegründet erkannt werden, man mag „nun unter den Objekten die blofsen Impressionen „und Vorstellungen, oder von den Vorstellungen „verschiedene Dinge verstehen, oder, welches eben „so viel heisst, wir können keine objektive Ver-„knüpfung unter den Gegenständen erkennen*).“ Denn die Verknüpfung selbst ist keine äufsere Impression, denn sie ist etwas Allgemeines, und kann daher auch nicht als in denselben gegründet erkannt werden. Jede Verknüpfung ist also eine subjektive Verbindung; der Verknüpfung entspricht blos eine innere Impression, die ein Resultat der Wiederholung derselben beisammengewesenen Impressionen oder der Gewohnheit ist. Es kann uns hier nichts an der Art und Weise liegen, wie Hume die Idee der nothwendigen Verknüpfung erklärt, deren Daseyn er keinesweges leugnet, und auch nicht leugnen kann. Es ist blos von der Realität dieses Begriffs, oder von dem ihm entsprechenden Grunde die Rede, und da fliefst allerdings aus Humens Grundsatze, dafs wenigstens so viel gewifs sey, dafs die objektive Realität der nothwendigen Verknüpfung nicht erkennbar sey, wenn auch übrigens die Idee davon nicht von uns erklärt werden könnte und folglich auch die Humische Erklärung selbst, nach welcher sie aus der Gewohnheit hergeleitet wird, falsch oder grundlos seyn sollte.

4. „Al-

*) S. Th. 3. Abschn. 14. und Essays and Treatises on several subjects. Vol. II. Sect. VII.

4. „Alle Begriffe, in denen das Merkmal der „Nothwendigkeit steckt, sind, so fern letzteres auf „Objekte gezogen wird, schimärisch *).“ Denn in den äusserlichen Impressionen läst sich durch die Zerlegung in ihre einfachen Theile nichts entdecken, das in der Empfindung dem Begriffe der Nothwendigkeit entspräche, und folglich ist ein solches Merkmal an Gegenständen schlechterdings nicht erkennbar. Hume glaubte dieses Merkmal der Nothwendigkeit blos in den Begriffen der Ursache und Wirkung, die er mit Kraft, Vermögen, Wirksamkeit, Thätigkeit, Verknüpfung, hervorbringende Eigenschaft und andern ähnlichen Begriffen, die mit jenen zusammenhangen, für gleichbedeutend hielt. Aber es giebt deren in der That noch mehrere, wie: Substanz und Accidenz, Gemeinschaft, Grösse, Realität, Identität, u. s. w., in denen genau erwogen das Prädikat der Nothwendigkeit ebenfalls angetroffen wird. Hume hat auch wirklich in seinem Werke die objektive Realität der mehresten dieser Begriffe verworfen oder wenigstens für unerkennbar erklärt, wiewohl nicht aus diesem Grunde. Denn da ihm ein Objekt überhaupt keine von der Vorstellung desselben verschiedene Realität zu haben schien, so musten ihm jene Begriffe freilich schon um deswillen nichtig vorkommen, in sofern sie auf Objekte oder auch nur auf einzelne äussere Impressionen bezogen wurden.

*) S. Th. 3. Abschn. 14.

den. Hätte er die objektive Nothwendigkeit, welche diesen Begriffen anhanget, erforscht, so würde dieses ein eben so wichtiger Grund für ihn gewesen seyn, nach seinem System sie sämmtlich für spuriös zu erklären. Dass übrigens seine Behauptung aus seinem Grundsatze wirklich fliesse, scheint mir gar keinem Zweifel unterworfen zu seyn. Denn da der Probierstein, woran er die Realität aller Begriffe versuchte, die Impressionen, oder die unmittelbaren Vorstellungen waren, wovon ihnen nach seiner Meinung zuletzt doch irgend eine entsprechen musste; so konnte er freilich keine äussere Impression für den einfachen Begriff der Nothwendigkeit antreffen, und wenn er daher irgend etwas seyn sollte, so musste die Impression, auf welche er sich beziehen konnte, durch Begriffe selbst entstanden d. h. es musste seine Impression eine innere seyn. In sofern also durch obige Worte eine objektive d. h. in den Dingen selbst gegründete Nothwendigkeit ausgedrückt werden soll, haben sie garkeine Bedeutung. Wir bezeichnen dadurch blosse Angewöhnungen und Fertigkeiten in uns. Sie haben also zwar eine Bedeutung, aber nicht die gewöhnliche. Dass letztere im gemeinen Leben beibehalten wird, rührt blos daher, weil die Natur die natürliche Täuschung wirklich unterstützt. Die Wiederholungen wirken auf den innern Sinn, und verursachen gewisse Impressionen, auf welche sich diese Begriffe beziehen. Hume konnte die Erscheinung, dass sie von den Menschen gewöhnlich auf die Objekte selbst bezogen wer-

werden, nur aus einer sehr natürlichen Illusion erklären, wornach die Menschen sehr oft das, was ihrem Subjekte durch Erziehung und Gewohnheit natürlich geworden ist, in die Objekte selbst versetzen. Man könne, meinte er, diese Illusion vermittelst der Vernunft einsehen, aber sie nicht ganz wegschaffen, ob wir gleich ihren schädlichen Einfluss auf unser Urtheilen durch jene Einsicht verhüten könnten *).

5. „Wir

*) Ob Humens Erklärung befriedigend sey, kömmt hier nicht in Anschlag, und das Unrichtige in der Erklärung trägt nichts zum Umsturz des Humischen Systems bei. Die mehresten Gegner Hume's haben ihre Einwürfe immer gegen seine Erklärungen der Phänomene und die Deduktionen der Begriffe gerichtet. Dadurch wird aber ein Kampfsplatz zu Fehden geöffnet, wo unaufhörlich eine die andere gebiert, und deren Natur keine Entscheidung zuläfst. Denn erstlich kann die Humische Deduktion dieser Begriffe nicht anders widerlegt werden, als dafs man entweder zeigt, sie sey ganz unmöglich und in sich selbst widersprechend, welches wol kein Kenner unternehmen möchte; oder dafs man beweiset, die Deduktion stimme gar nicht mit der Erfahrung überein. Dagegen aber ist Hume sehr gewaffnet, und hat sich so gestellt, dafs jeder Pfeil, der von dieser Seite auf ihn abgeschossen wird, vorbeifliegen mufs; oder endlich man versucht eine neue Deduktion, welche die Humische umwirft, und deren Wahrheit ganz evident ist. Ist nun dieses eine Deduktion a priori, so mufs man

5. „Wir können mit unſern Begriffen nie über „das, was uns Erfahrung lehrt, hinaus gehen, oder „alle unſre Begriffe können wir auf nichts weiter, „als auf Impreſſionen beziehen, und die Wahrheit „unſrer Begriffe iſt allein dadurch erkennbar, daſs „ſie ſich in Impreſſionen anſchauen laſſen; unſre Er„kenntniſs kann ſich alſo nie weiter erſtrecken, als „auf

man zuerſt die Möglichkeit der Begriffe a priori gegen ihn darthun, d. h. man muſs ſeinen Grundſatz widerlegen; wo denn freilich ſich die ganze Manier zu ſtreiten ändert; iſt ſie aber, wie es bisher gröſstentheils geſchehen iſt, a poſteriori, ſo iſt es, wie in der Folge gezeigt werden ſoll, unmöglich, irgend eine ſolche aufzuſtellen, gegen welche ſich nicht die Humiſche ins Unendliche vertheidigen lieſse. Aber geſetzt auch zweitens man bewieſe ganz evident, daſs Humens Deduktion unbefriedigend und falſch wäre; ſo würde das Humiſche Syſtem dadurch nicht im mindeſten erſchüttert werden. Denn Hume kann, ohne ſich etwas zu vergeben, eingeſtehen, daſs er den Urſprung dieſer Begriffe nicht erklären könne, aber er wird wenigſtens nach dem ihm zugeſtandenen Grundſatze ſo viel mit Gewiſsheit behaupten können, daſs ſchlechterdings kein Grund in der Vernunft anzutreffen ſey, weshalb man ihnen objektive Realität zugeſtehen müſſe. Es wird einem Hume ein ſehr leichtes Spiel ſeyn, alle empiriſche Deduktionen der objektiven Realität dieſer Begriffe aus dem Felde zu ſchlagen. Und auf dieſe Weiſe kann alſo zwar Hume beſtritten, aber ganz gewiſs nicht widerlegt werden.

„auf Impressionen". Dieser Satz hängt mit dem Principio des Humischen Systems ganz genau zusammen, und daher auch alle seine Folgen. Denn aus demselben fliesst unmittelbar, dass wir weder von der Materie, noch von Geist, Gott, Seele, Substanzen u.s.w. das Geringste erkennen können, und dass alles, was wir uns von diesen Gegenständen zu wissen rühmen, leere Einbildungen und phantastische Grillen seyn müssen. Denn alle diese Gegenstände können mit den Sinnen nicht empfunden werden, und da man von dem, was nie eine Impression gewesen ist, auch nicht einmal einen Begriff haben kann, so bedeuten auch selbst diese Begriffe nichts. Es sind leere Worte, mit denen kein Mensch einen realen Sinn verbindet, deren Grund und Veranlassung lediglich in der Einbildung anzutreffen ist, als welche oft Impressionen erzeugt, die von der Urtheilskraft fälschlich für Objekte gehalten werden. Alle diese Begriffe hängen also von einer Täuschung ab, die nur durch den obersten Grundsatz dieses Systems zu entdecken ist, und deren besondere Ursachen in der Natur der menschlichen Subjekte aufgesucht werden muss.

6. „Wenn man daher unter der Vernunft „ein Vermögen versteht, die Dinge selbst nach den „Gesetzen, nach welchen sie wirklich unter einan„der verbunden sind, zu verknüpfen, oder ein Ver„mögen, die Verbindung der Dinge einzusehen, „und also a priori zu wissen, wie sie nothwen„digerweise verknüpft seyn müssen; so ist die Ver-

„nunft die allergröfste Schimäre. Denn ein folches „Ding ift in der menfchlichen Natur felbft nicht „möglich, indem eine folche Vernunft Dinge müfs- „te zufammen verbinden können, die in der Vor- „ftellung nicht nur noch nie beifammen gewefen „find, fondern die auch dem menfchlichen Er- „kenntnifsvermögen nie als Impreffionen gegeben „werden können, welches dem oberften Grundfa- „tze des Syftems offenbar widerfpricht. Alle Ver- „bindungen, welche daher dasjenige Vermögen „vornimmt, welches wir Vernunft nennen, er- „ftrecken fich fchlechterdings nicht weiter, als auf „Impreffionen, und von dem Grunde, nach wel- „chem die den Impreffionen etwa entfprechenden „Objekte verbunden feyn mögen, kann fie fchlech- „terdings nichts wiffen. Aber auch unter diefen „Impreffionen fieht fie die Natur und das Wefen die- „fer Verknüpfungen nicht ein, fondern das, was „wir Vernunft nennen, ift nur ein bewunderungs- „würdiger Inftinkt, eine Gefchicklichkeit, die „Impreffionen, welche ehemals beifammen oder „fich ähnlich gewefen find, zu widerholen, und „bei der Erfcheinung der einen den Begriff von „den übrigen, die mit ihr ehemals in dem Bewufst- „feyn verbunden waren, herbeizufchaffen, die „denn nach dem Grade der ihnen anhängenden „Lebhaftigkeit entweder für wirklich oder für nicht „wirklich gehalten werden." Wie der Verfaffer der Abhandlung über die menfchliche Natur die Wirkungen einer folchen dem Schei-

ne

ne nach objektiven Erkenntnifskraft erklärt, mufs in dem Werke felbft *) nachgelefen werden. Kurz, es ergiebt fich aus feinem Grundfatze, das alle objektive Principien, dergleichen wir bei allen Vernunfturtheilen und Wiffenfchaften zum Voraus fetzen, unmöglich, und alfo felbft die Idee derfelben eingebildet fey. Die wahre Bedeutung und der reale Sinn des Begriffs der Vernunft ift alfo kein andrer, als dafs fie ein ftarker von der Natur uns eingepflanzter Inftinkt fey, Vorftellungen, die oft bei einander gewefen find, uns wieder zufammen vorzuftellen. Diefer Inftinkt hat feine Grundregeln, die wir durch Beobachtung lernen, und welche fodann den Namen der vernünftigen Grundfätze erhalten. Will man die Vernunft als ein objektives Vermögen gebrauchen, fo verlieren ihre Gründe immer mehr und mehr an Gewifsheit, je länger fie ihre Unterfuchungen fortfetzt, und fie verfchwindet zuletzt in ein völliges Nichts; ja wenn die Ueberzeugung von diefer Vernunft abhängig wäre, fo würde fie gänzlich aufhören oder wenigftens unaufhörlich wie ein Pendul in diefem Augenblicke dem einen und in dem folgenden dem entgegengefetzten Satze zufallen. Einer folchen Abfurdität aber glaubte Hume, fey die Natur durch ihre eigne Einrichtung zuvorgekommen, da fie die Ueberzeugung gar nicht an dergleichen Vernunftgründe gebunden, fondern fie durch ganz andre Mittel hervorzubringen wiffe.

7. „Da

*) Th. 4. Abfchn. 1.

7. „Da nun auch die Sinne uns keine objektive „Gewissheit von Gegenständen verschaffen können *), „weil sie theils selbst nichts von den Impressionen Ver„schiedenes darstellen, theils sowohl an sich, als auch „in jedem Subjekte insbesondere, so vielen Schwä„chen und Einschränkungen unterworfen sind, so „muss der Schluss und das Resultat aller ächten Phi„losophie seyn, dass man sich durch die richtige Er„kenntniss von den menschlichen Erkenntnisskräf„ten überzeugt, dass uns weder Vernunft noch Sin„ne mit der wahren Natur der Gegenstände bekannt „machen können, und dass alles, was wir uns davon „zu wissen einbilden, die gröbste Täuschung sey. „Durch die Philosophie lernen wir nur einsehen, „dass wir über Gegenstände gar nicht urtheilen kön„nen, und dass weder Vernunft, noch Urtheilsver„mögen, noch Sinne objektive Erkenntnisskräf„te sind, dass also keines dieser Vermögen, weder „allein, noch sie alle zusammengenommen, uns ir„gend etwas von den Dingen lehren könne, dass „Urtheilen und Schliessen nichts sey, als eine be„sondere Art von Association der Vorstellungen, „und dass also die ächte Philosophie für den Men„schen, so viel die Vernunft einsieht, darin beste„he, dass er schlechterdings gar nicht urtheile und „schliesse, sondern alles in Zweifel lasse. Dieses „würde wenigstens die Vernunft nach dem obersten „Grundsatze fodern. Die Natur aber hat dem Menschen

*) Th. 4. Abschn. 1.

„schen ein ganz andres Principium eingeprägt, welches diese Grundsätze der Vernunft ihrer Wirksamkeit nach gröfstentheils vernichtet, und wodurch „sie selbst in ihrer Eitelkeit deutlich genug dargestellt wird. Dieses ist nemlich die Gewohnheit — ein blindes Principium, das wir weiter „nicht verstehen, wodurch aber die Natur alle ihre „Zwecke erreicht. Aus derselben läfst sich erklären, weshalb der Mensch nie das thut, was er „nach den reinen Grundsätzen der Vernunft thun „müfste, weshalb er glaubt, wo er nach der Vernunft nicht glauben dürfte, weshalb er im Leben „und Handeln gar nicht, oder höchst selten zweifelt, „da er nach der Vernunft stets zweifeln müfste. „Der Mensch wird nach Naturgesetzen, gerade wie „ein andres Thier, gegen alle Vernunftprincipien geleitet, und dieses Faktum kann man als den sichersten Beweis ansehen, dafs die Vernunft, als ein „objektives Erkenntnifsvermögen betrachtet, eine „leere Schimäre sey. Erfahrung ist daher nicht „etwa eine Verknüpfung objektiver Vorstellungen „nach nothwendigen Gesetzen, sondern eine Reihe „innerer und äufserer Impressionen, das heifst, ein „Spiel in unserm Gemüthe, wovon sich kein „Grund*) angeben läfst.„

Wenn diese Folgerungen etwas Frappantes haben, wenn sie oft den gemeinen Vorstellungen widersprechen, die ein jeder sich durch innere Erfahrung

*) S. 31.

rung von der Vernunft und ihren Wirkungen erworben zu haben glaubt, wenn der fogenannte common fenfe ganz dagegen ift; fo ift doch wenigftens fo viel gewifs, dafs man fie nicht um deswillen verwerfen kann, weil fie nicht mit dem oberften Grundfatze des Syftems zufammenftimmen, und dafs der Widerftreit einer Behauptung mit den gemeinen Meinungen kein hinreichender Grund ift, fie für falfch zu erklären. Wenn aber die Humifchen Sätze wirklich fo viel Empörendes in fich fchliefsen, wenn die Vernunft in denfelben auf ihre eigne Vernichtung losarbeitet, fo ift diefes allerdings ein grofser Sporn für alle diejenigen, welche ihren höchften Werth und die ganze Würde der Menfchheit in eine folche objektive Vernunft fetzen, den Ungrund diefer Meinungen durch die Vernunft felbft darzuthun. Wenn aber demohnerachtet alle Folgen, welche unfer Skeptiker zieht, nach logifchen Gefetzen nothwendig mit dem oberften Principio, das er feftgefetzt, zufammenhängen; fo ift kein anderer möglicher Weg, fich von jenen läftigen Folgen zu befreien, als die Falfchheit des Grundfatzes darzuthun. Denn die Falfchheit der Folgen kann fchlechterdings nicht anders erwiefen werden, als dafs man entweder zeigt, dafs die Folgen keine Folgen find und mit dem Grunde gar nicht zufammenhängen, oder dafs der Grundfatz falfch ift. Nun glaube ich überzeugt zu feyn, dafs niemand im Stande fey zu beweifen, dafs die Haupttheile des Humifchen Syftems nicht nothwendige

Fol-

Folgen seines Grundsatzes wären, und ich kann hier wenigstens so viel für mich anführen, dass nach dem Eingeständniss aller Weltweisen von einigem Gewicht *), ein solches Unternehmen noch Niemanden bisher gelungen sey. Und daher schliesse ich, dass, wenn Humens Behauptungen wirklich falsch sind, schlechterdings der oberste Grundsatz des Systems falsch seyn müsse.

Man muss wohl erwägen, dass wenn von Hebung des Humischen Skepticismus die Rede ist, es nicht blos darauf ankomme, den schädlichen Einfluss seiner Folgen auf das gemeine Leben und Handeln zu verhüten. Denn wenn von dieser Seite ja etwas von ihm zu besorgen wäre (woran ich doch sehr zweifle) so würde die schreiende Berufung auf den gemeinen Verstand und auf die sonnenklare Erfahrung allerdings mehr ausrichten, als die tiefsten Untersuchungen, welche der gemeine Verstand überhört, weil er sie nicht fassen kann. Es ist hier aber allein auf eine solche Zerstörung des Systems angelegt, wobei die Vernunft einsehen soll, es seyen keine andern Waffen gebraucht worden, als diejenigen, welche sie selbst in ihrer Vorrathskammer hat. Man thut also auf alle Kunstgriffe, auf alles Verschreien des Systems und seiner Folgen Verzicht, und sucht blos darzuthun, dass das Gebäude um seines

*) Ich darf hier nur den tiefdenkenden Tetens, den gelehrten Plattner und den wahrheitsliebenden Feder nennen.

nes Grundes willen nothwendig fallen müsse. Um deswillen kann sich auch eine solche Prüfung nicht auf die kleinen Blösen einlassen, welche etwan Hume selbst in seinem Werke gegeben hat. Denn die Siege, welche man auf diese Art davon trüge, würden doch nur über Hume erfochten seyn, und man würde dadurch einen künftigen Vertheidiger des Skepticismus nur gelehrt haben, sein Werk geschickter anzulegen; so wie auch Humens Schrift ihre Vollkommenheit grossentheils den vorhergehenden Bestreitern des Skepticismus verdankt. Den schlechten Zusammenhang der Theile untereinander und mit ihrem obersten Principio zu zeigen, scheint mir nach den im Vorigen angeführten Gründen, wo nicht etwas Unmögliches, doch etwas ausserordentlich Schweres zu seyn. Denn es würde nicht nur sehr mühsam und ermüdend weitschweifig seyn, zu beweisen, dass nicht ein einziger skeptischer Satz mit demjenigen zusammenhänge, den Hume als obersten Grundsatz aufstellt, sondern der Erfolg würde auch ganz gewiss bei der allerbesten Ausführung fehlschlagen, indem dieses doch in den mehresten Fällen nicht ganz deutlich und evident dargethan werden könnte. Bliebe aber dieses auch nur bei einer einzigen Folge zweifelhaft, oder könnte Hume nur von einem Kardinalsatze des Skepticismus beweisen, dass er aus seinem Principio fliesse, und dieses würde ihm doch wohl nicht fehlschlagen; so müsste die ganze Arbeit des Widerlegens von vorne beginnen.

Der

Der einzige Weg also, den Humischen Skepticismus von Grund auszurotten, ist, wenn irgend einer möglich ist, der, dass man ihn bei der Wurzel angreife. Denn da Hume sich bei allen seinen Behauptungen auf seinen obersten Grundsatz beruft, und diesen also selbst für das Fundament seines Gebäudes erklärt, so fällt mit diesem Satze sein ganzes System, da alle Behauptungen desselben nur allein durch ihn ihre Haltung erhalten. Um also den Grund dieser skeptischen Burg zu untersuchen, müssen wir die Frage über den Ursprung unsrer Erkenntniss, welche Hume als schon entschieden ansah, von neuen vornehmen, und zusehen, ob nicht vielleicht bei der Beantwortung derselben etwas übersehen worden sey, was den daraus fliessenden Untersuchungen eine ganz andre Richtung giebt. Wir wollen hierbei das Ziel unsrer Nachforschungen nie aus dem Auge verlieren, ob wir ihnen gleich die allergrösste Allgemeinheit zu geben uns bemühen wollen. Denn wenn wir es auch dahin bringen sollten, dass die Vernunft eingestehen müsste, Humens Grundsatz sey irrig und sein System könne also nicht bestehen, so wollen wir uns doch hierbei nicht begnügen, sondern wollen ferner noch zu erforschen suchen, ob es nicht etwa möglich sey, dass dennoch die Vernunft irgend einen andern Grund dem Skepticismus unterlegen, und darauf das Gebäude desto fester bauen könne. Wir wollen hierbei ganz unpartheiisch zu Werke gehen, wollen auf alles Interesse und auf alle gutmü-

thigen

thigen Wünsche Verzicht thun, und schlechterdings nichts verhehlen, was in der Vernunft zur Grundlage oder Stütze eines solchen Kunstwerks dienen könnte; ja wir wollen sie in allen ihren Winkeln recht geflissentlich in dieser Absicht durchsuchen. Sollte es uns nun gelingen, die Vernunft durch diese Untersuchung deutlich zu überzeugen, dass kein Skepticismus auf einem andern Boden ruhen könne, als auf demjenigen, worauf ihn Hume angelegt hat, und hätten wir zugleich aus andern Gründen dargethan, dass dieser Grund kein Grund sey; so wären wir in der That zur Befriedigung der Vernunft so glücklich gewesen, alle mögliche künftige Angriffe eines so gefährlichen Feindes durch einen einzigen Streich zu vereiteln!

Zweiter Versuch.

Beschreibung der verschiedenen Arten der Erkenntnisse.

Alles Philosophiren muss sich zuletzt auf Thatsachen gründen, und Thatsachen erklären, wenn man nicht ein leeres Spiel des Witzes mit der wahren, ächten Philosophie verwechseln will. Daher kann auch die Anatomie und Erklärung der Erkenntnisse nicht eher vorgenommen werden, als bis man von der Wirklichkeit dieser Erkenntnisse überzeugt ist. So gewiss wir nun auch die Erkenntniss über-

überhaupt als ein unleugbares Faktum vorausfetzen können; fo fcheint es doch nöthig zu feyn, die verfchiedenen und mannichfaltigen Arten derfelben, welche unfern Befitz ausmachen, aufzuftellen, und ihr Dafeyn durch innere Erfahrung zu beweifen.

Wir wiffen, dafs man allgemein unter dem Ausdruck Erkennen eine Handlung des Gemüths verfteht, wodurch wir unfre Vorftellungen, auf beftimmte Gegenftände, die von diefen Vorftellungen felbft verfchieden find, beziehen. Wir erkennen Bäume, Häufer, Sterne, Geifter, Gott u. f. w. wenn wir gewiffe Vorftellungen in uns, auf gewiffe von diefen Vorftellungen verfchiedenen Gegenftände beziehen, d. h. fie als in ihnen enthalten vorftellen. Wir bemerken, dafs mit dem Erkennen eine Gemüthsveränderung, oder ein Bewufstfeyn eines beftimmten Gemüthszuftandes verknüpft ift, welcher von der Beziehung der Vorftellung auf den Gegenftand als einer Handlung der Seele fehr unterfchieden ift, denn wir finden, dafs diefes Bewufstfeyn eines beftimmten Gemüthszuftandes oft ganz allein da ift, ohne dafs eine Vorftellung dadurch auf einen Gegenftand bezogen wird. Diefe Wahrnehmung des Gemüthszuftandes, wird Empfindung genannt, und ift zwar mit der Erkenntnifs verknüpft, fie felbft aber ift nicht Erkenntnifs, ob fie gleich ein Objekt einer Erkenntnifs werden kann. In fehr vielen Fällen ift die Aufmerkfamkeit auf den Gemüthszuftand gar nicht gerichtet, fondern allein auf das Objekt, wiewohl eine Gemüthsveränderung

bei jedem Erkennen vorgeht. Indem wir die Höhe eines Thurms ausmessen, oder den Einflufs der Leidenschaften erwägen, oder den Ursachen der elektrischen Erscheinungen nachspüren, sind wir nur wenig oder gar nicht mit dem Gemüthszustande beschäftigt, der mit den Vorstellungen dieser Gegenstände verknüpft ist. Ia die Beobachtung lehrt, dafs das Bewufstseyn des Gemüthszustandes dem Bewufstseyn des Gegenstandes Abbruch thut, und die Psychologen gründen hierauf das Gesetz: Je mehr Erkennen, desto weniger Empfinden; je mehr Empfinden desto weniger Erkennen. Jemehr wir durch einen Sinn Empfindung erhalten, desto weniger Erkenntnifs verschaft er uns. Geruch und Geschmack erweitern unsre Erkenntnifs der Objekte nur wenig; da hingegen Augen und Ohren den gröfsten Antheil an derselben haben. Mit den Vernunfterkenntnissen sind nur sehr schwache Gemüthsveränderungen verknüpft, und wenn das Gemüth auf irgend eine Art stark bewegt ist, so werden die Vernunftwirkungen gehemmt.

Aber unter den Erkenntnissen selbst bemerken wir doch mancherlei Unterschiede, die bei der Untersuchung über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse nicht dürfen übersehen werden. Wir bemerken nemlich viele Vorstellungen bei uns, die sich unmittelbar auf einen bestimmten Gegenstand beziehen, wo der Gegenstand ganz unabhängig von unsrer Willkühr die Vorstellung bestimmt, und wo wir ge-

gezwungen werden, uns das Objekt der Vorſtellung als wirklich vorzuſtellen. Hume nennt dieſe Art der Vorſtellungen Impreſſionen; der Name der Anſchauungen, der bei uns ſchon längſt die unmittelbaren Erkenntniſſe bezeichnet hat, ſcheint mir aber ſchicklicher zu ſeyn, und wir wollen daher alle unmittelbaren Erkenntniſſe Anſchauungen *) nen-

*) Das Wort Anſchauen wird man doch wol nicht ſo feſt mit dem Geſichtsſinne verbunden haben, daſs man nicht die Erkenntniſsart aller übrigen Sinne auch ſollte daran knüpfen können. Wenigſtens hat es die Analogie für ſich, indem das lateiniſche videre, ſo wie das griechiſche ἰδεῖν nach der Bemerkung des ſprachkundigen Perizonius von allen ſowol äuſsern als innern Sinnen gebraucht wird, aber auch zugleich in allen Sprachen von dem Empfinden mit einer auffallenden Deutlichkeit unterſchieden wird. Hume begreift unter dem Ausdrucke Impreſſionen nicht blos unmittelbare Erkenntniſſe, ſondern auch Empfindungen, und bringt daher gleich vom Anfange, wie ſo viele Andre, die beide Arten der Vorſtellungen nicht unterſcheiden, eine groſse Verwirrung in die Schluſsfolgen, indem ſehr Vieles, was von den Erkenntniſſen gilt, auf die Empfindungen gar nicht paſst, und umgekehrt. Hume führt die Leidenſchaften als ein Beiſpiel innerer Impreſſionen an; welche doch offenbar keine innern Erkenntniſſe, ſondern innere Empfindungen ſind. Wenn man ſich die Leidenſchaften als Objekte vorſtellt, alsdenn iſt die Vorſtellung davon eine Erkenntniſs; die Leiden-ſchaf-

nennen. So bald unsre Organe auf eine gewisse Weise verändert werden, und das Gemüth afficirt*) wird, so entsteht eine Vorstellung, die wir, ohne das Wie weiter erklären zu können, auf ein Etwas beziehen, welches von der Affektion des Gemüths

schaften selbst aber sind nur Gemüthszustände. Empfindungen gehen nie auf Objekte, die von den Vorstellungen selbst verschieden wären; Erkenntnisse allemal. Die Materie der Empfindung hat nie eine extensive, sondern blos eine intensive Gröfse; die Materie der Erkenntnifs mufs allemal etwas Extensives an sich haben. Denn selbst wenn eine Empfindung ein Objekt der Erkenntnifs werden soll, so mufs man sich wenigstens als eine Zeitlang dauernd d. h. extensiv vorstellen können. Selbst den Verstand, die Vernunft, die Einbildungskraft u. s. w. können wir nicht anders erkennen, als dafs wir uns ihre Wirkungen in der Zeit und sie selbst als den beharrlichen Grund davon vorstellen.

*) Das Wort afficiren gehört auch unter die Wörter, woran man einen Anstofs gefunden hat. Ich nehme es gerade in der Bedeutung, wie es Herr Adjunkt Schmid in seinem Wörterbuche (N. Ausg.) erklärt. Es heifst so viel als eine Veränderung im Gemüthe oder im Bewufstseyn hervorbringen, machen, dafs etwas darinne entsteht, was vorher nicht drinnen war. Meines Wissens hat afficere animum bei den Alten und Neuern nie etwas anders bedeutet. Uebrigens aber läfst sich die konkrete Affektion selbst durch nichts noch deutlicher machen, als dafs man einen Versuch macht, und sich afficiren läfst.

müths deutlich unterſchiede, und von allen Menſchen Gegenſtand oder Objekt genennt wird, und die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes iſt eine Anſchauung. Wir bemerken aber ferner, daſs wir nicht nur die von unſerm Gemüthe verſchiedenen Objekte vermittelſt unſerer äuſſern Sinne anſchauen können, ſondern daſs wir auch ein Vermögen haben, die Veränderungen und Affektionen in uns anzuſchauen. Wir nennen die erſtern äuſsere, die letztern innere Anſchauungen. Ich gehe an einen von Schiffen und Menſchen wimmelnden Hafen. Der weite Ocean, die Bewegung der Schiffe, das Hin- und Herlaufen der Menſchen, die herausgeſchafften Waaren, das groſse Getümmel des Volks, das Schreien und Lärmen und eine Menge andrer Dinge afficiren mein Geſicht, Gehör und ſo weiter — ich erhalte äuſsere Anſchauungen. Ich leſe eine Geſchichte des Sklavenhandels, und dieſe Reihe von Vorſtellungen erzeugt eine Menge von Affekten in mir. Mitleiden und Verachtung, Abſcheu und Bewunderung wechſeln in mir. Aber während daſs dieſe Bewegungen in meinem Gemüthe vorfallen, kann ich oft noch auf dieſelben ſelbſt meine Aufmerkſamkeit insbeſondere richten und ſie unmittelbar zum Objekte meiner Vorſtellungen machen. Oft nehme ich mir vor, mein Gemüth zu belauſchen, wenn es von dergleichen Bewegungen überfallen wird, und wenn dieſe Empfindungen nicht ſo ſtark ſind; daſs ſie das Erkenntniſsvermögen unfähig machen, ſo gelingt mir es mein Gemüth ſelbſt

zu beschauen, und seine Zustände nicht blos zu empfinden, sondern sie auch unmittelbar zu erkennen. So kann ich auch auf mein Denken, Erkennen, Empfinden u. s. w. acht geben, und mir diese Handlungen unmittelbar vorstellen. Ich habe innre Anschauungen davon. Zu beiden Arten der Anschauungen gehört immer die unmittelbare Gegenwart des Gegenstandes, es sei derselbe nun eine Gemüthsbeschaffenheit, oder ein von der Gemüthsbeschaffenheit verschiedenes Ding. Also kann ich von dem Zorne auf keine andre Art eine Anschauung haben, als wenn ich so eben seine Wirkungen empfinde und diese Empfindung einen solchen Grund hat, dass mein Anschauungsvermögen durch dieselbe gereizt wird, und sich denselben als ein Objekt vorstellet, und die Stadt Paris kann ich nicht anders anschauen, als wenn ich mit ihr in ein solches Verhältniss gesetzt werde, dass sie meine Sinne wirklich afficirt. Anschauungen sind daher auch jedesmal individuell, sie beziehen sich nur auf einen Gegenstand, der so gross seyn, und so viel Mannichfaltigkeit enthalten kann, als das Anschauungsvermögen Fähigkeit hat, zu fassen. Jedoch sind es immer einzelne Gegenstände, auf welche sich die Anschauungen beziehen.

Aber wir haben auch Vorstellungen von den Gegenständen in ihrer Abwesenheit, wir haben Vorstellungen von Merkmalen, die mehrern Gegenständen gemein sind, und welche wir auf die Gegenstände der Anschauungen beziehen, ja wir haben Vorstellungen von Merkmalen, die wir auf Gegenstände

de beziehen, die wir nie durch Anſchauung erkannt haben, und nie erkennen werden. Da nun alle dieſe Arten der Vorſtellungen ſich auf beſtimmte Gegenſtände beziehen, ſo ſind ſie Erkenntniſſe; da aber durch ſie die Gegenſtände nicht unmittelbar vorgeſtellt ſind, ſondern ſich vermittelſt der Anſchauungen auf dieſelben beziehen, ſo ſind ſie mittelbare Erkenntniſſe. Dergleichen pflegt man gemeiniglich mit dem Namen der Begriffe (conceptus) zu bezeichnen. Sie haben alle das mit einander gemein, daſs ſie Vorſtellungen von Merkmalen ſind, die ſich auf Gegenſtände beziehen, oder deren Wirklichkeit man ſich in Gegenſtänden vorſtellte. Aber wir bemerken doch unter ihnen einen weſentlichen Unterſchied. Einige ſind bloſse Wiederholungen der Anſchauungen durch die Einbildungskraft. Es ſchwebt uns innerlich eine Nachahmung von dem angeſchaueten Gegenſtande vor, und wir ſind uns bewuſst, daſs dieſes ein Nachbild eines wirklichen Gegenſtandes iſt, oder daſs ſie ſich nach allen ihren Theilen auf ein gewiſſes Objekt bezieht, oder ſie beſtimmen doch ein Individuum und machen ein individuelles Bild aus. Wenn dieſe Begriffe heiſsen ſollen, ſo müſſen ſie wenigſtens Begriffe der Einbildungskraft genannt werden, ſie ſind ſämmtlich individuelle Vorſtellungen und eigentlich Anſchauungen der Einbildung. Ich beſehe eine Bibliothek, ein Naturalienkabinet, ich höre ein Koncert, ich befühle eine ebene Fläche, und ich kann in meinem Zimmer, auf meinen Spa-

tziergängen, dieſe Gegenſtände nachbilden. Ich ſtelle mir den Bibliothekarius, die Ordnung in der Stellung der Bücher oder der Naturalien gerade ſo vor, wie ich ſie mir in ihrer Gegenwart wirklich vorgeſtellt habe; ich kann mir genau vorſtellen, wie eine ebne Fläche, eine Kugel, ein Würfel auf meine Hand wirkten, die Melodien, die ich im Koncert gehört habe, wiederholen ſich mir ſehr deutlich. Aber ich weiſs, daſs die Gegenſtände dieſer Vorſtellungen jetzt nicht unmittelbar auf mich wirken, daſs es alſo keine Anſchauungen der Sinne ſind, ſondern, daſs ſie ſich nur auf Anſchauungen und vermittelſt dieſer auf wirkliche Gegenſtände beziehen. Von dieſer Natur meint Hume mit einigen Andern, wären alle Begriffe; Nachbilder der Anſchauungen; welche die Einbildungskraft auf verſchiedene Art trennen und zuſammenſetzen könnte, und die ſich blos durch verſchiedene Grade der Stärke unterſchieden. Aber ohne uns hier ſchon auf die Prüfung dieſer beſondern Meinung, die mehr den Urſprung und die Erklärungsart der Begriffe, als ihr Daſeyn betrifft, wollen wir uns zuerſt durch innere Erfahrung belehren laſſen. Wir bemerken nemlich auch eine groſse Menge allgemeiner abſtrakter Begriffe in uns, das ſind ſolche Vorſtellungen, die nicht auf Ein, ſondern auf mehrere Individua, auf mehrere Vorſtellungen in der Phantaſie und auf allgemeine Begriffe ſich beziehen. Vorſtellungen, die von den Nachbildungen der Anſchauungen ſpecifiſch verſchieden ſind, und denen wir

wir in der Folge nur allein den Namen der Begriffe (ſenſu eminenti) beilegen wollen, weil jene blos durch die Einbildungskraft, dieſe aber durch den Verſtand erzeugt werden. In denſelben werden blos gewiſſe Merkmale gedacht, die mehrern Gegenſtänden gemein ſind, und deswegen heiſsen ſie allgemeine, und in ſofern dieſe Merkmale zuerſt von den Gegenſtänden abgeſondert ſind, werden ſie abſtrakte Begriffe genennt. Es würde überflüſſig ſeyn Beiſpiele hiervon zu geben, da ein jeder Begriffe von Gattungen und Arten kennt. Der Begriff eines Dreiecks enthält ſchlechterdings nichts weiter, als daſs es eine Figur ſey, welche durch drei Seiten eingeſchloſſen iſt. Ich kann dieſe Merkmale ſo abgeſondert denken, daſs ſich ſchlechterdings kein Bild irgend eines konkreten Dreiecks damit verknüpft, ſondern ich beſitze die Geſchicklichkeit, geſetzt ich hätte auch vorher noch nie ein konkretes Dreieck angeſchauet, vermittelſt dieſes Begriffs, jedes mir etwa vorkommende Dreieck wirklich zu erkennen, die Identität derer im Begriffe liegenden Merkmale, mit jeder mir vorkommenden Anſchauung eines Dreiecks wahrzunehmen. Allgemeine Begriffe ſind nichts anders, als ſolche Merkmale, wodurch wir auch Gegenſtände erkennen können, die wir noch gar nicht angeſchauet haben, und wir haben alſo vermittelſt dieſer Begriffe ſchon allemal eine gewiſſe Vorſtellung von den Dingen, wenn auch das Daſeyn der letztern uns ganz unbekannt, oder ihr

Nicht-

Nichtfeyn gar gewifs ift. Das Dafeyn diefer Begriffe beftätigt die Erfahrung auf das deutlichfte. Ich habe keine Anfchauung von einem fechften Sinne, aber demohnerachtet habe ich einen ganz deutlichen Begriff davon, wiewol ich nicht einmal weifs, ob ein folcher Sinn, im Reiche der Wirklichkeit auch nur möglich ift. Ich weifs aber, dafs ein fechfter Sinn eine folche Fähigkeit des Gemüths feyn müfste, wodurch ich von den Gegenftänden auf eine ganz neue, mir und allen übrigen Menfchen unbekannte Art, Vorftellungen erhielt, oder wodurch ich Gegenftände oder doch Beziehungen der Gegenftände anfchauete, die vermittelft meiner übrigen Sinne gar nicht angefchauet werden könnten. Nun kann ich zwar einen folchen Sinn in Konkreto nicht beftimmen, aber fobald er fich wirklich in mir äufferte, fo würde ich ihn vermittelft diefes Begriffs wirklich erkennen, und fagen können: diefes ift ein fechfter Sinn. Dafs ich alfo einige Vorftellung von der Sache haben müffe, ift offenbar. Denn ich kann keinen Namen und keinen Begriff auf einen Gegenftand in der Anfchauung beziehen, wenn ich nicht Identität der Merkmale in ihm anfchaue. Aber wir wollen unfre Behauptung durch noch einen Fall beftätigen, der vielleicht noch einleuchtender ift. Ich fetze nähmlich immer zum Voraus, dafs man mir zugiebt, derjenige müffe einen Begriff von einer Sache haben, der, wenn er auch fchon noch niemals eine Anfchauung oder Impreffion davon gehabt hat,

den-

dennoch im Stande ift, die Sache zu erkennen, fo bald ihm die dem Begriffe entfprechende Anfchauung wirklich gegeben wird. Nun können in der That Blind- und Taubgebohrne Begriffe von Licht und Tönen erhalten, ob fie gleich nie Anfchauungen davon gehabt haben, noch haben können d. h. fie können mit folchen Vorftellungen bekannt werden, wodurch es ihnen möglich ift, das Licht und die Töne, wenn es ihnen möglich würde Anfchauungen davon zu erhalten, fogleich zu benennen, und zu erkennen, dafs diefes Anfchauungen der Art wären, wovon fie fchon vorher Begriffe gehabt haben. Man weifs, dafs der fo gut als blindgebohrne Profeffor Saunderfon Vorlefungen über die Optik gehalten hat. Er mufste alfo fchlechterdings Begriffe vom Sehen haben, ob ihm gleich die Fähigkeit felbft zu fehen d. h. die Anfchauungen des Sehens fehlten. Er konnte wiffen, dafs das Auge auf eine eigenthümliche, ihm aber unbekannte Art, von einer gewiffen, für ihn nicht empfindbaren Eigenfchaft der Materie afficirt würde; er konnte alle Gefetze wiffen, nach welchen diefes gefchieht, und konnte mithin die ganze Theorie des Sehens vortragen, ohne je felbft gefehen zu haben. Laffet uns den Fall fetzen, Saunderfon habe auf einmal fein Geficht erhalten, fo frage ich, ob man wol glaubt, dafs diefer Mann ganz allein und blos feinem eignen Nachdenken überlaffen, würde erkannt haben, dafs die neue Veränderung, die wir in ihm angenommen

haben

haben, dasjenige Sehen fey, wovon er vorher einen Begriff gehabt, und dafs er alfo feinen vorher ganz leeren Begriff des Sehens auf diefe ihm ganz neue Erfcheinung würde bezogen haben? Ich wenigftens fehe keinen Grund, weswegen man zweifeln follte, dafs diefes wirklich würde gefchehen feyn. Denn er konnte wiffen, dafs das Sehen eine Fähigkeit fey, von den Gegenftänden vermittelft der Augen, ganz eigenthümliche, von den Vorftellungen der übrigen Sinne ganz verfchiedene Vorftellungen zu erhalten, und wenn er alfo nur gefunden Menfchenverftand hatte, und fubfumiren konnte, fo mufste er auch feinen bisher ganz leeren Begriff des Sehens auf diefe neue Art der Anfchauung, in welcher fich jene Kriterien finden, beziehen; ja ich behaupte ferner, dafs er auch vermittelft der Begriffe, die er in feinem blinden Zuftande von dem Hellen, der Dämmerung, der Finfternifs u. f. w. erhalten, die Gegenftände diefer Begriffe von felbft würde aufgefunden, und fie gerade fo würde angewendet haben, wie alle andere von ihrer Geburt an fehende Menfchen, dafs er bei dem Anblicke der Nacht die Finfternifs, und bei dem Anblicke des Tages das Licht würde erkannt haben. Denn wenn er wufste, dafs das Licht die Unterfcheidung mehrerer Gegenftände durch das Auge möglich macht, und dafs die Finfternifs diefe Möglichkeit aufhebt, und eine Beraubung des Lichts ift, fo mufste er die Bedeutung feiner ihm bisher unverftändlich gewefenen Begriffe finden, fobald die Gegenftände feinen Augen wirk-

lich

lich vorkamen. Ein Blinder kann alfo in der That fehr deutliche Begriffe von dem Lichte und deffen Modifikationen haben, ob er gleich keine Anfchauungen davon hat. Hieraus ift, wie mich dünkt, hinreichend klar, dafs Hume's Kardinalfatz, nach welchem er behauptete, dafs alle Begriffe blofse Abdrücke und Kopien gewiffer Impreffionen wären, wenigftens fo fchwankend und unbeftimmt ift, dafs er unmöglich den Grundfatz eines Syftems abgeben kann. In der Folge hoffen wir das Wahre und Falfche in demfelben ganz deutlich vor Augen zu legen.

Aber wir müffen jetzt noch einen andern Unterfchied unfrer Erkenntniffe bemerken, der feinen Folgen nach fehr wichtig ift, und den wir ebenfalls durch einleuchtende Beifpiele aus der Erfahrung vollkommen deutlich beweifen können. Es find nemlich einige Erkenntniffe fowol Anfchauungen, als Begriffe, von der Befchaffenheit, dafs die Vorftellung ihre Merkmale erft durch gewiffe Empfindungen möglich werden, und dafs man fie nur vermittelft diefer Empfindungen auf Gegenftände beziehen kann, obgleich die Erkenntnifs jederzeit von der damit verknüpften Empfindung fehr unterfchieden ift. Eine elfenbeinerne Billiardkugel erregt in meinen Augen, und in meinem Gefühl gewiffe Veränderungen, und diefe Veränderungen machen zugleich, dafs ich mir einen Gegenftand von weifser Farbe, runder Geftalt, u. f. w. vorftelle. Denn ich lege alle diefe Eigenfchaften gar nicht meiner

Ge-

Gemüthsveränderung bei, sondern beziehe sie unmittelbar auf die Ursache dieser Gemüthsveränderung, d. h. auf das Objekt, und ich kann von gewissen Merkmalen die Empfindungen angeben, durch welche ich die Vorstellungen auf das Objekt beziehe, oder sie als in demselben enthalten, vorstelle. Das Wachslicht, welches vor mir steht und mir leuchtet, giebt mir eine Vorstellung dieser Art. Ich unterscheide die weisse Farbe daran, von welcher ich dadurch eine Vorstellung erhalte, dass dieser Gegenstand mein Auge auf eine gewisse bestimmte Weise afficirt; und sobald diese Art der Empfindung da ist, so stelle ich mir die weisse Farbe in einem Gegenstande vor. Wenn ich es mit meinen Fingern befühle, so werde ich auf eine andre Art afficirt, und diese Empfindung macht, dass ich dem Gegenstande Härte oder Weiche beilege, dass ich ihn glatt oder rauh, rund oder spitzig, warm oder kalt u. s. w. nenne. Alle diese Merkmale lerne ich durch Empfindung kennen; aber es ist nicht blos Empfindung im Gemüthe, sondern ich verlege diese Merkmale sämmtlich in den Gegenstand, als etwas Reales, das nicht die Empfindung ist, sondern die Empfindung verursacht, oder ihr entspricht. Dergleichen Erkenntnisse, die sich vermittelst der Empfindung auf Gegenstände beziehen, oder zu denen man nicht anders gelangen kann, als durch Empfindung, heissen empirisch. Es giebt daher empirische Anschauungen, und empirische Begriffe. Beispiele der erstern Art sind alle äus-

ſere Anſchauungen der Objekte der Sinnenwelt, die wir durch unſre fünf Sinne erlangen, und alle innere Anſchauungen, die wir von unſern Gemüthsbewegungen, Leidenſchaften, Luſt und Unluſt und allen Seelenwirkungen haben. Zu den letztern gehören alle diejenigen Begriffe, welche ſolche Merkmale enthalten, zu deren Erkenntniſs wir nicht anders, als durch Empfindung gelangen konnten, wie die Begriffe von Luſt und Unluſt, Thier, Körper und unzählig andre, deren Merkmale gröſstentheils ſo beſchaffen ſind, daſs ihnen etwas korreſpondirt, wovon man nur dadurch, daſs das Gemüth auf eine gewiſſe Weiſe afficirt wurde, eine Vorſtellung erhalten konnte.

Aber es giebt noch andre Erkenntniſſe, die ſolche Merkmale haben, von denen ſchlechterdings keine Empfindung angegeben werden kann, durch welche ſie ſich auf die Gegenſtände bezögen, und dieſe nennen wir reine Erkenntniſſe. Wir haben ebenfalls reine Anſchauungen und reine Begriffe. Als Beiſpiele reiner Anſchauungen führe ich die Vorſtellungen der geometriſchen Linien und Figuren, imgleichen der Zahlen an, wo niemand glauben wird, daſs einem Cirkel, oder einer geraden Linie, wie Hume ebenfalls bemerkt hat, ein Gegenſtand entſpreche, der empfunden werden könnte. Eben ſo wird niemand einen Sinn angeben können, wodurch er die Zahl Drey oder irgend eine andre erhielt. Denn das Zahlzeichen kann ich wol ſehen, den Ton der Glocke kann ich

wohl

wol hören, aber die Zahl kann ich weder sehen noch hören, noch fühlen, und dennoch werden sowol Figuren als Zahlen wie Gegenstände vorgestellt, und ich habe unmittelbare Vorstellungen von diesen Gegenständen, also sind es Anschauungen und zwar reine Anschauungen. Der reinen Begriffe treffen wir eine grosse Menge in uns an. Die Begriffe des leeren Raums, Substanz, Möglichkeit, Ursache, Nothwendigkeit u. s. w. Den letztern Begriff erkennt Hume selbst für einen solchen, denn er erinnert ganz richtig, dass diesem Begriffe weder eine innere noch äussere Impression entspreche. Dass wir diese Begriffe wirklich haben, daran ist kein Zweifel, ob und wie sie aber Realität haben, soll die Folge lehren. Hier stellen wir sie blos so auf, wie wir sie in uns durch innere Erfahrung finden *).

Eini-

*) Ich habe nicht selten den Einwurf gehört, dass doch alle diese Vorstellungen im innern Sinne vorgestellt würden, und folglich so gut wie alle übrigen empirisch wären. Allein diesen Einwurf wird man sich selbst leicht heben können, wenn man nur einige Aufmerksamkeit auf die Erklärungen richtet. Der Aktus, wodurch das Gemüth die Vorstellung denkt, afficirt jederzeit den innern Sinn und wird also freilich allemal empirisch wahrgenommen, daher wir auch hier diese Begriffe alle empirisch wahrnehmen und sie so anführen, wie sie uns eben beifallen, aber dieses ist nicht gemeint, wenn von den empirischen und reinen Erkenntnissen die Rede ist, sondern ob die in den Erkenntnissen enthaltenen Merkmale, die man auf

Ge-

Einige dieſer reinen Begriffe ſind von der Art, daſs wir ſie auf die Gegenſtände in der Sinnenwelt, die wir durch Erfahrung erkennen, beziehen, wie der Begriff der Subſtanz, der Urſach u. ſ. w. und dieſe ſollen reine Verſtandesbegriffe oder Notionen heiſsen; andre hingegen ſind ſo beſchaffen, daſs wir, vermittelſt unſrer Anſchauung, gar keinen Gegenſtand für ſie entdecken können, wie der Begriff von Gott, dem Unbedingten, der Seele, dem Einfachen u. ſ. w. dergleichen wollen wir reine Vernunftbegriffe oder Ideen nennen *).

Der

Gegenſtände bezieht, die von jenem Aktus ganz verſchieden ſind, durch Empfindungen, die von den Gegenſtänden verurſacht werden, erkannt ſind. So bedeutet z. E. der Begriff der Urſache ein ſolches Verhältniſs des einen Dinges zu dem andern, daſs es ſein Daſeyn jedesmal nothwendigerweiſe beſtimmt. Einer ſolchen objektiven Verknüpfung aber kann, wie Hume wohl eingeſehen hat, nichts in der Empfindung entſprechen. Wenn ich nun ſage: das Feuer iſt die Urſache des Schmelzens des Bleies, ſo hab ich zwar durch Empfindung eine Vorſtellung von den Objekten Feuer und dem geſchmolzenen Blei, aber daſs zwiſchen beiden Erſcheinungen ein ſolches Verhältniſs ſey, daſs die erſtere die letztere hervorbringen müſſe, weiſs ich nicht durch Empfindung. Daher iſt dieſer Begriff der Urſache rein.

*) Leibnitz und Wolf haben ſich um die Beſtimmung der verſchiedenen Grade der logiſchen Klarheit der Vorſtellungen verdient gemacht:

aber

Der allgemeine Titel, unter welchem alle bisher genannten Wirkungen des Gemüths ſtehen, iſt der Name der Vorſtellungen, der überhaupt, die allen thieriſchen Weſen eigenthümliche Eigenſchaft andeutet, ſich gewiſſer Gegenſtände bewuſst zu werden oder die Veränderungen ſeines Subjekts auf ein Objekt zu beziehen. Das Vorſtellen ſelbſt

aber

aber den objektiven Unterſchied der Vorſtellungen anzudeuten, iſt der Reichthum der Sprachen noch wenig benutzt worden, obgleich ein jeder, der Unterſuchungen dieſer Art anſtellt, das dringende Bedürfniſs paſſender Ausdrücke gar ſehr empfindet. Es iſt daher zu wünſchen, daſs die Pſychologen die vielen für ſynonim gehaltenen Ausdrücke, womit man die Produkte des Erkenntniſsvermögens zu bezeichnen pflegt, nach den Winken, welche der Sprachgebrauch ſchon giebt, unter die verſchiedenen Arten der Erkenntniſſe vertheilen, und für jede derſelben einen eignen Ausdruck beſtimmen. Man wird nicht in Abrede ſeyn, daſs der anerkannte groſse Denker Kant ein Recht habe, die wegen ihres ſynonymen Gebrauchs bisher unnütz geweſene Wörter zu beſtimmen, und ich finde ſeine Wortbeſtimmung ſo richtig und der Analogie und den Sachen ſo gemäſs, daſs ich ſie allen meinen Unterſuchungen zum Grunde gelegt habe. Es iſt mindeſtens ſehr unphiloſophiſch, ſo viele Synonima in einer Sprache zu laſſen. Indeſſen iſt die bisherige Unbeſtimmtheit in den Ausdrücken ein ſicheres Zeichen, daſs die Sachen noch wenig bearbeitet ſind. Andre Sprachen ſind hierinne nicht weiter, und

viel-

aber iſt etwas Gegebnes, und es läſst ſich ſo wenig ein allgemeiner Grund davon angeben, als von dem Bewegen; es läſst ſich blos wahrnehmen, daſs diejenigen Wirkungen, welche man Vorſtellungen nennt, von denen, welche Bewegungen heiſsen, in unſrer Vorſtellung ganz ungleichartig ſind.

Da

vielleicht nicht einmal ſo weit, als die unſrige gekommen. Es iſt ängſtlich anzuſehen, wie ſich die franzöſiſchen und engliſchen Weltweiſen quälen, wenn ſie über ähnliche Gegenſtände etwas ſagen wollen, und wie ſie die Unbeſtimmtheit ihrer Sprache verführt, zweideutige und nur halbwahre Behauptungen hinzuwerfen. Man wird in Hume mehr als eine Klage darüber gefunden haben. Er muſte ſich ſelbſt ein Wort beſtimmen (impreſſion), um nur die unmittelbare Vorſtellung ausdrücken zu können, und dennoch verführt ihn dieſer Ausdruck, den realen Unterſchied zwiſchen ſubjektiven und objektiven, unmittelbaren Vorſtellungen, zwiſchen Empfindungen und Anſchauungen zu verwechſeln. Die engliſchen Wörter perception, conception, impreſſion, notion, idea, thought u. ſ. w. werden mit einer unverzeihlichen Nachläſſigkeit auch von den beſten Schriftſtellern als gleichbedeutend gebraucht, und auch der um die philoſophiſche Sprache der Engländer ſo ſehr verdiente Locke konnte zur Beſtimmung derer Ausdrücke, welche auf den Inhalt gehn, ſehr wenig thun, weil er auf die Unterſuchung der Sachen ſelbſt, welche den Unterſchied der Ausdrücke ſodern, gar nicht verfiel.

Da man nun gewohnt ist, die unbekannten Gründe des Handelns und Leidens Vermögen und Fähigkeiten zu nennen, so werden so viele verschiedene Vermögen und Fähigkeiten entstehen, als die Wirkungen verschieden sind, welche wir in uns wahrnehmen. So unterscheidet man also ein Vorstellungsvermögen, und dieses ist wiederum entweder eine Fähigkeit zu empfinden (Receptivität) oder ein Erkenntnisvermögen, und dieses entweder ein Vermögen der Anschauungen (Sinnlichkeit) oder ein Vermögen der Begriffe (Verstand) oder der Ideen (Vernunft). Alle diese Fähigkeiten und Vermögen können jedoch ganz allein durch ihre Wirkungen bestimmt werden, und sind uns übrigens ganz unbekannt.

Dritter Versuch
über
den Ursprung oder die Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis.

Erster Abschnitt.

Einleitung.

Die Frage über den Ursprung der Erkenntnis kann, so wie die über den Ursprung der Körper einen geographischen, einen historischen und einen chymischen Sinn haben. Oft will man

man nur wiſſen, wenn man frägt, wie dieſe oder jene Pflanze erzeugt werde, was ſie für ein Klima und Boden erfodere, wie ſie nach und nach an einen fremden Himmelsſtrich gewöhnt werden könne, oder in welcher Zeitfolge ſich ihr Geſchlecht über den Erdboden ausgebreitet habe. Ein andermal verlangt man zu erfahren, was ſie als Saamenkorn, als Keim, als Stamm, als Baum und ſo weiter für eine Geſtalt habe, und wie ſie aus einer Form in die andere übergehe. Endlich kann auch die Frage die Grundſtoffe angehen, und eine Scheidung der letzten gegebenen Principien der Körper verlangen. In Anſehung der Körper ſind dieſe Geſchäfte gänzlich von einander getheilt. Das erſte gehört für den geographiſchen Beſchreiber der Körper; das zweite iſt eine Arbeit für die Naturgeſchichte, und die Auflöſung und Trennung der Materie in ihre letzten Beſtandtheile, und die Art und Weiſe ihrer Konſtruktion lehrt die Chymie.

Daſs man dieſe Geſchäfte in Anſehung der menſchlichen Erkenntniſs noch nicht ſo ſorgfältig getrennt hat, ſcheint mir ein Beweis von den geringen Fortſchritten in der Wiſſenſchaft über dieſelbe zu ſeyn, und die Verwechſelung des verſchiedenen Sinnes der Frage über den Urſprung der Vorſtellungen hat vielleicht einzig und allein zu den quälenden Misverſtändniſſen, und unfruchtbaren Streitigkeiten Anlaſs gegeben, welche ſonſt alle Theorien ſo ekelhaft machen. Es iſt daher zu hoffen, daſs viele derſelben werden können verhütet

werden, wenn man den verschiedenen Sinn dieser Frage mehr auseinander setzt, und die oft entgegengesetzten Methoden angiebt, nach welchen die Auflösung dieser so verschiedenen Probleme versucht werden muss. Wer nach einem chymischen Verfahren bestimmen wollte, welche Veränderungen eine Pflanze in ihrem kontinuirlichen Wachsthume erfahren hätte, würde eben so wenig seinen Zweck erreichen können, als ein andrer, der aus den Beobachtungen der Naturgeschichte dieser Pflanze diejenigen Bestandtheile angeben wollte, die nur eine chymische Zerlegung entdecken kann. Man kann sagen, dass mit der richtigen Methode die Hälfte der Wissenschaft schon gefunden sey, denn die Fälle sind im Reiche der Gelehrsamkeit nicht selten, dass die Unwissenheit der Behandlungsart eine Wissenschaft viele Jahrhunderte in ihrer Kindheit aufgehalten hat. Lasset uns daher zuvor das Geschäft, welches wir zu unternehmen gedenken, genau bestimmen, und den Weg vorzeichnen, auf welchen es nach unsrer Meinung allein zu beenden ist. Vielleicht gelingt es uns, auf diese Art den Grund zu einem Gebäude zu legen, von welchem die Aussichten der Menschen eben so sicher als erfreulich sind, vielleicht sind wir so glücklich, andre Philosophen dahin zu vermögen, dass sie aus Ueberzeugung einen Theil ihrer Behauptungen, welche den Missverstand beförderten, aufgeben, und gemeinschaftlich mit uns auf einem Boden bauen, welcher seinem Umfange und seiner unendlichen

chen Fruchtbarkeit nach, keinen Anbauer, ſo viel ihrer auch ſeyn mögen, unbefriediget läſst.

Wenn ich nun die Frage über den Urſprung der menſchlichen Erkenntniſs erwäge, ſo kann ſie in der oben angegebnen dreifachen Rückſicht alſo ausgedrückt werden: 1) Wie haben ſich die mannigfaltigen Erkenntniſſe auf der Erde unter dem Menſchengeſchlechte nach und nach ausgebreitet, und bei welchen Gelegenheiten, Veranlaſſungen und Zufällen ſind ſie entſtanden? Dieſes muſs aus der Geſchichte der Kultur des menſchlichen Geiſtes beantwortet werden, und die vorhandenen Schriften über dieſen Gegenſtand enthalten vortreffliche Beiträge zur Entwickelung dieſer Materie. Die Frage iſt geographiſch. 2) Durch welche Kräfte iſt der Menſch zu ſeinen gegenwärtigen Kenntniſſen gelangt, und in welcher Ordnung und Maaſse entwickeln ſich dieſelben in der menſchlichen Natur? Dieſe Frage iſt pſychologiſch. Um ſie zu beantworten, muſs zuerſt eine Naturbeſchreibung des menſchlichen Erkenntniſsvermögens und derer Bedingungen, unter welchen es ſich in uns wirkſam beweiſen kann, geliefert werden, ſo wie uns die Erfahrung mit demſelben bekannt gemacht hat. Sodann muſs gezeigt werden, wie der Stoff der Erkenntniſs urſprünglich gegeben, wie er von den verſchiedenen Erkenntniſskräften bearbeitet und, wie dadurch neuer Stoff erzeugt werde, und wie mannigfaltig er unter dieſer Bearbeitung erſcheine, wie anfangs ſinnliche Er-

kenntniſs entſtehe, wie Begriffe abgeſondert, allgemeine Regeln gebildet werden und ſo weiter. Die Philoſophen der neuern Zeiten haben ſich vornähmlich um dieſe Aufgabe verdient gemacht. Des Cartes, Locke's, Hume's, Condillac's, Bonnets, Wolf's und vieler noch lebender Gelehrten Schriften ſind voll treffender Bemerkungen über dieſen Gegenſtand. Endlich aber können auch 3) die letzten Beſtandtheile der menſchlichen Erkenntniſs gemeint ſeyn, und die Frage kann ſo viel bedeuten, als welche Stücke müſſen ſich nothwendigerweiſe in alle dem finden, was Erkenntniſs heiſst, oder welches ſind gleichſam die Elemente aller Erkenntniſs; wie iſt Erkenntniſs überhaupt möglich? Dieſe Frage iſt allein metaphyſiſch, und ihre Auflöſung muſs auf einem ganz andern Wege geſucht werden, als die Auflöſung der beiden erſtern. Bisher iſt in Abſicht ihrer noch ſehr wenig geſchehen, weil man ſich entweder eingebildet hat, ſie mit der zweiten zugleich aufgelöſst zu haben, oder weil man ſie nicht für wichtig genug hielt, um ſich in ſo tiefſinnige Erörterungen, als ihre Beantwortung erheiſcht, einzulaſſen, oder endlich, weil man es für unmöglich hielt, eine befriedigende Antwort derſelben zu geben. Demohnerachtet muſs eine richtige und allgemeingültige Auflöſung dieſer Frage nothwendig vorhergehen, ehe man daran denken kann, die Grenzen der menſchlichen Erkenntniſs genau und gewiſs zu beſtimmen, als wovon doch die

Ent-

Entſcheidung der allerwichtigſten Aufgaben in der Philoſophie abhängt. Die Vernachläſſigung oder die falſche Auflöſung dieſer Frage muſs daher allemal unrichtige Grenzbeſtimmungen nach ſich ziehen, die bald zu weit, bald zu eng geſetzt, bald ganz unbeſtimmt gelaſſen werden, woraus fruchtloſe Bemühungen und groſse Verwirrungen in dem Reiche der Wiſſenſchaften und beſonders in dem Gebiete der Weltweisheit entſpringen. Ja man kann ſagen, daſs keine einzige Frage in der Metaphyſik vorkomme, deren Entſcheidung nicht faſt ganz allein von der Aufklärung der von uns vorgelegten Aufgabe abhange, ſo daſs alſo in der ganzen Metaphyſik nothwendig deräſonnirt werden muſs, ſo lange man die Unterſuchung über den Urſprung oder die Möglichkeit der Erkenntniſs nicht zur allgemeinen Befriedigung der Vernunft vollendet hat. Bis dahin müſſen alſo alle metaphyſiſchen Entſcheidungen ohne Ausnahme verſchoben werden. Der gegenwärtige Verſuch hat allein eine ſolche Trennung der Theile der menſchlichen Erkenntniſs in ihre letzten Elemente zur Abſicht, und Hume konnte bei ſeiner Abhandlung über den Urſprung der Begriffe nichts anders im Sinne haben, da er ſein ganzes Syſtem auf dieſen Theil ſeines Werks gründet.

Die Wichtigkeit der Entdeckung der letzten Erkenntniſsgründe ſcheint mir übrigens ſehr einleuchtend zu ſeyn. Denn ſo wie, wenn man einmal die letzten Grundſtoffe der Materie erkannt hat,

ſo-

ſogleich zu entſcheiden iſt, ob ein Gegenſtand als Materie möglich ſey, oder nicht; ſo muſs ſich auch aus den Elementen der menſchlichen Erkenntniſs urtheilen laſſen, ob ein Gegenſtand für uns erkennbar ſey, oder nicht. So viel ſich entdecken läſst, ſind die Philoſophen von jeher in der Unterſuchung über den Urſtoff der menſchlichen Erkenntniſs in zwei groſse Partheien zerfallen, deren jede wiederum mancherlei Abweichungen erlitten hat. Einige glaubten, die letzten Elemente aller Erkenntniſs wären in der Empfindung, oder in dem, was der Empfindung entſpricht, anzutreffen; Andre urtheilten, es läge ein Theil dieſer Elemente (das Allgemeine und Abſolutnothwendige derſelben) in der Natur des Gemüths. Leibnitz vertheidigte die letztere Meinung unter den Neuern am glücklichſten; Locke, Hume und faſt alle franzöſiſche und engliſche Weltweiſe neuerer Zeit ſchlugen ſich auf die Seite der erſtern. Vielleicht wichen ſie nur deswegen von einander ab, weil ſie der Mangel deutlicher Erörterungen hinderte, ſich ſelbſt gehörig zu verſtehen. Es iſt in der Philoſophie ein ſehr gewöhnlicher Fall, daſs ſich die Meinungen nur zu widerſprechen ſcheinen, und daſs ſie genau beſehen, alles ſcheinbaren und wirklichen Widerſtreites ungeachtet, dennoch ſämtlich etwas Wahres enthalten, ſo, daſs ſie ſich oft durch geringe Einſchränkungen vereinigen laſſen. Der Haupteinwurf, der Leibnitzen entgegenſteht, iſt: Wenn das Allgemeine und Nothwendige der Erkenntniſſe im Ge-

Gemüthe liegt, wie können wir uns überzeugen, daſs es auch in den Dingen gegründet ſey, welches doch zur Wahrheit der Erkenntniſſe gehört? — Ein Einwurf, den dieſer groſse Mann ſelbſt mit allen ſeinen ſcharfſinnigen Nachfolgern nur durch Hypotheſen zu heben wuſste, welche, wenn es auf Rechtfertigung des Nothwendigen und Allgemeinen ankömmt, nie befriedigend ſeyn können. Locken aber drückte auf der andern Seite eine nicht minder groſse Schwierigkeit. Wenn zuletzt alles in den ſinnlichen Eindrücken gegründet iſt, konnte man ihm entgegenſetzen; was haben wir alsdann für ein Recht, unſern Erkenntniſſen Allgemeinheit und Nothwendigkeit zuzuſchreiben? Die Reflexion, zu welcher Locke ſeine Zuflucht nahm, kann ihn doch nie über das Gebiet der wirklichen Erfahrung hinaus bringen, und ihm alſo nicht einmal einen Begriff von den Bedingungen einer möglichen Erfahrung zuführen, da ſie ſelbſt nichts als Empfindungsvorſtellungen zum Objekte haben kann. Beide aber konnten ohne groſse Schwierigkeiten keinen Grund für die Realität der Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände finden. Zwar erdachte Leibnitz ein Syſtem, wodurch er nicht nur zu überſinnlichen Gegenſtänden gelangte, ſondern das ihm auch ſelbſt in dem Sinnlichen das Ueberſinnliche zu entdecken ſchien; aber das Willkührliche, welches ihm zur Grundlage diente, konnte ihm weder

der einen ausgebreiteten und daurenden, noch gründlichen und feſten Beifall verſchaffen. Locke aber fiel, indem er die ſyſtematiſche Form floh, in den Fehler der Inkonſequenz, und ſeinen Principien ungetreu, ſtellte er Sätze auf, in deren Beweiſen ihm die gute Meinung ſehr zu Hülfe kam, die man ſowol von den Behauptungen ſelbſt, als von ſeinem Scharfſinne hatte. Hume nahm die Lockiſchen Grundſätze, in Abſicht auf den Urſprung der Erkenntniſſe, als wahr an, und glaubte den Beweis dazu, ſo wie jener in der Erfahrung anzutreffen. Aber er überlies ſich ungeſcheut allen Folgen, die mit dieſen Principien zuſammenhängen. Er griff vermittelſt dieſer Principien nicht nur die Realität aller überſinnlichen Erkenntniſs an; ſondern ſuchte auch die Nichtigkeit der Gründe für die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in den Erkenntniſſen darzuthun. Iſt ihm aber dieſes einmal eingeſtanden, ſo wird die Vernunft durch ſich ſelbſt in die ſchwindelnden Höhen des troſtloſen Skepticismus getrieben, wo ſie unvermeidlich ſcheitert, und dem ungewiſſen Steuer der taumelnden Phantaſie überlaſſen, der blinden Gewohnheit ewig folgen muſs.

Vielleicht war es blos der Mangel der Methode, welcher die Entdeckung der letzten Beſtandtheile der menſchlichen Erkenntniſs verhinderte, indem man bisher faſt nur Data ſuchte und ſie beſchrieb, und alſo durch eine Naturbeſchreibung der Seele die letzten Quellen der Erkenntniſs zu finden hofte, da

man

man hingegen eine forgfältige Zergliederung diefer gefundenen Theile nur rhapfodiftifch betrieben, und keine fonderliche Mühe darauf verwendet hat. Wir wollen daher mit den menfchlichen Erkenntnifsvermögen chymifch verfahren, und es wird blos darauf ankommen, ob wir die rechten Scheidungsmittel ausfindig gemacht haben, um die allgemeinen Grundbeftandtheile aller Erkenntniffe dem Auge des Verftandes fo darzulegen, dafs er fie leicht als folche erkennen kann.

Allein es möchten vielleicht Einige glauben, dafs diefe Methode auf die Wirkungen des menfchlichen Gemüths gar nicht anzuwenden fey, und daher unfre ganze Unternehmung fchon zum voraus als fruchtlos und unausführbar verwerfen. Daher müffen wir uns zuerft ausführlicher über die Art und Weife, wie wir die Erkenntnifs zu zergliedern gedenken, erklären, und dadurch die Möglichkeit eines folchen Verfahrens darthun, und fodann gewiffe Gefetze entwerfen, die uns in unfern Nachforfchungen leiten, damit wir die Gegenftände, welche zu unfrer Abficht brauchbar find, nach vorausbeftimmten Kennzeichen auffinden können.

Es ift nähmlich ein Faktum, wovon fich jedermann, alle Augenblicke, wo er feiner Sinne und feines Verftandes mächtig ift, überzeugen kann, dafs wir die Erkenntniffe von den Objekten, die erkannt werden, unterfcheiden, und dafs die Erkenntniffe felbft wiederum Objekte der Erkenntniffe werden können, und fo wie wir Körper auf-

lö-

löſen und wieder zuſammenſetzen können, ſo können wir auch Vorſtellungen trennen und verbinden, und ihre weſentlichen und zufälligen Theile unterſcheiden. Der Menſch kann ſich ſelbſt zum Gegenſtande ſeines Nachdenkens machen, er kann ſich ſeiner eignen Handlungen, Begriffe u. ſ. w. bewuſst werden, kann ſie ihren Merkmalen und Beſtandtheilen nach zergliedern, ſie aufs neue verbinden, er kann urtheilen, welche Merkmale und Beſtandtheile die Erkenntniſs aufheben und zerrütten, und welche zu ihrer Möglichkeit gehören. Dieſes iſt in keinem Falle ſo gewiſs, als bei unſern Erkenntniſſen. Denn da dieſes Gegenſtände ſind, die ſich ihrer Natur nach ganz und gar im Bewuſstſeyn befinden müſſen, ſo kann dasjenige, was gar nicht im Bewuſstſeyn iſt und ſeyn kann, nie ein Beſtandtheil der Erkenntniſs ſeyn, und die Hofnung, die Elemente der Erkenntniſſe aufzufinden, muſs daher wo nicht gröſser, doch gewiſs der Hofnung, derjenigen gleich ſeyn, welche die Elemente der Körper aufſuchen. Wenn wir anders eine Geſchicklichkeit haben, das was im Bewuſstſeyn iſt, zu trennen und zu zergliedern, und das Vermögen zu beurtheilen, welche Theile eine Erkenntniſs beſtimmen, ſo müſſen wir auch im Stande ſeyn, die Grundbeſtandtheile der Erkenntniſs aufzufinden. Denn wir ſuchen ja nicht die Urſachen zu entdecken und zu beſtimmen, wodurch Erkenntniſſe gewirkt werden, ſondern nur die Beſtandtheile, in welche Erkenntniſſe überhaupt ſich auflöſen. Im erſten

ſten Falle müſsten wir die Natur des Subjekts, dem das Erkenntniſsvermögen inhärirt, und der Objekte, wodurch auf das Subjekt gewirkt, und Erkenntniſſe erzeugt werden, unterſuchen, ein ſchweres und vielleicht mit unſern Kräften nie zu vollendendes Geſchäft, welches die empiriſche Phychologie bisher (freilich nur ſehr ſtümperhaft) betrieben hat; da hingegen unſre gegenwärtige Unternehmung ſehr eingeſchränkt iſt, indem wir uns gar nicht um die von der Erkenntniſs ſelbſt gar ſehr verſchiedenen Urſachen der Erkenntniſs, und um die Art und Weiſe ihrer Hervorbringung, ſondern allein um ihre Beſtandtheile und um das, was mit dieſen Beſtandtheilen nothwendigerweiſe zuſammenhängt, bekümmern, welches alles lediglich in den Erkenntniſſen ſelbſt, folglich in dem was man weiſs, und was im Bewuſstſeyn Klarheit hat, anzutreffen ſeyn muſs, demnach wird man wol die Möglichkeit der Unternehmung nicht mehr bezweifeln können. Die Ausbeute wird freilich hier, wo wir uns blos in den engen Raum eines Begriffs einſchlieſsen, nicht ſo reichlich ausfallen, als wo wir uns dem unendlichen Gebiete der Erfahrung überlaſſen, das unſer Bewuſstſeyn unaufhörlich mit neuen Gegenſtänden verſehen kann. Aber dafür können wir auch dort auf eine gänzliche Vollendung des Geſchäfts hoffen, an welche hier nie zu denken iſt. Was nun zweitens die Kriterien der Elemente der Erkenntniſſe ſelbſt anbetrifft; ſo werden, wie ich glaube, folgende Punkte hinreichend ſeyn, ſowol

uns

uns selbst in der Nachforschung, als auch die Leser in der Beurtheilung zu leiten:

1. Diejenigen Theile der Erkenntniſs sind die Elemente derselben, durch dessen Aufhebung die Erkenntniſs selbst aufgehoben wird.

2. Die Elemente unsrer Erkenntnisse müssen schlechterdings in den Erkenntnissen selbst anzutreffen seyn, und zwar so fern es die allgemeinen Elemente sind, in allen Erkenntnissen. Denn so wie die Elemente der Materie in der Materie selbst sind, so müssen auch die Elemente der Erkenntnisse in den Erkenntnissen seyn.

3. Die Ursache dieser Elemente, die kein Bestandtheil der Erkenntniſs ist, ist kein Element, und wenn sie also auch gleich nicht zu erkennen und zu bestimmen ist, so können doch die Elemente erkannt werden. Wir können das Feuer erkennen, welches durch Phosphorus verursacht ist, ohne die geringste Vorstellung von dem Phosphorus, als der Ursache dieses Feuers zu haben, und so wenig überhaupt jede Ursach ein Bestandtheil ihrer Wirkung ist, so wenig kann die Ursache der Elemente der Erkenntnisse selbst ein Element seyn.

4. Da alle Erkenntnisse im Bewuſstseyn sind, und in demselben zergliedert werden können, so können auch die Elemente unsrer Erkenntnisse schlechterdings nirgends, als im Bewuſstseyn anzutreffen seyn, obgleich die Ursachen, wodurch diese Elemente ihre Wirklichkeit erhalten, auſser dem Bewuſstseyn vorhanden seyn können.

5. Die

5. Die Elemente ſelbſt ſind keine Erkenntniſſe, ſondern aus ihrer Verbindung entſtehen erſt Erkenntniſſe. Aber ſie können Objekte der Erkenntniſſe werden. Denn Objekte der Erkenntniſſe ſind nicht Erkenntniſſe ſelbſt, ſondern die Vorſtellungen beſtimmter Objekte ſind Erkenntniſſe.

Nach dieſer Vorbereitung werfe ich zuerſt einen Blick auf das Humiſche Syſtem, und zwar auf den Kardinalſatz deſſelben, nach welchem er behauptet, daſs alle Erkenntniſſe ſich zuletzt in Impreſſionen endigten. Wenn Hume aus dieſem Satze diejenigen Schlüſſe ziehen will, die er wirklich daraus zieht; ſo kann er keinen andern Sinn haben, als daſs die Impreſſionen wirklich die letzten Beſtandtheile oder die Elemente aller Erkenntniſſe wären, ſo weit wir dieſelbigen erkennen könnten. Ich werfe alſo hier nur vorläufig die Frage auf: Sind Hume's Impreſſionen wirkliche Elemente der Erkenntniſſe? Ich finde aber gar bald, daſs kein einziges der oben angegebenen Kriterien der Elemente darauf paſſe. Denn Hume verſteht unter Impreſſionen empiriſche Anſchauungen, folglich ſelbſt Erkenntniſſe, welche niemals Elemente der Erkenntniſſe ſeyn können; eine weitere Zergliederung hielt er für unmöglich. Sodann habe ich ſchon oben wirkliche Beiſpiele von ſolchen Begriffen gegeben, denen ſchlechterdings nichts in der Empfindung entſpricht, und alſo eine Thatſache gerade, ſo wie es Hume ſelbſt fodert, ſeiner

allge-

allgemeinen Behauptung entgegen gestellt. Wenn es mir daher um das Streiten zu thun wäre, so hätte ich schon Grund genug, das ganze Humische System zu verwerfen, und alle einzelne Zweige desselben für kraftlose Auswüchse zu erklären, die von selbst zerfallen müssten, weil sie ohne Wurzel sind, wie die Blüthen einer Blume, die im Wasserglase genährt werden. Ich hätte zu diesem Zwecke schon genug gethan, wenn ich auch nur das Grundprincip wankend gemacht, und nicht aufzulösende Zweifel dagegen erregt hätte. Es sollte mir auf diese Art gewiss nicht fehlen, den Streit wenigstens in eine ewige Länge zu ziehen. Ich dürfte nur fodern die Impressionen anzuführen, die allen denen Begriffen entsprechen, denen das Prädikat der Nothwendigkeit anhängt, und deren es weit mehr giebt, als der brittische Philosoph ahndete, ich dürfte ihm nur eine Deduktion der mathematischen Sätze abfodern, und mich in Ansehung seiner Beweise und seiner schon geführten Deduktionen auf das non liquet berufen; ich dürfte nur eine neue Deduktion des Begriffs der objektiven Nothwendigkeit fodern, denn dieser Begriff ist doch wenigstens da, weil sonst gar nicht darüber disputirt werden könnte, und wenn auch diese objektive Nothwendigkeit nur in der Einbildung ist; so entsteht doch wiederum die Frage, wie der Begriff davon in die Einbildung kommen kann, da so etwas gar nicht wirklich seyn soll. Aber ich thue auf alle diese Vortheile Verzicht, da ich wohl einsehe, dass

alles

alles diefes nur den Streit vermehren und zu keiner Entfcheidung bringen würde. Der gegenwärtige Verfuch geht vielmehr dahin, in facto zu beweifen, 1) dafs die Elemente der Erkenntnifs wirklich erkennbar find, denn fie follen felbft dargeftellt werden; 2) dafs einige diefer Elemente fo befchaffen find, dafs ihnen fchlechterdings nichts in der Empfindung entfprechen kann. Wenn diefe beiden Sätze vollftändig erwiefen find, fo ftürzt das Humifche Princip von felbft. Wir werden hierbei Gelegenheit nehmen das Wahre in dem Humifchen Grundfatze aufzudecken, und den Grund zu zeigen, wie ein fo fcharfer und unpartheiifcher Denker fo leicht feinem in gewiffer Rückficht wahren Satze einen falfchen Sinn unterlegen konnte.

Zweiter Abfchnitt.

Von den Elementen der Vorftellungen.

Das Vorftellen ift eine Handlung, die wir unmittelbar bei allen Empfindungen und Erkenntniffen, es mögen nun Anfchauungen oder Begriffe feyn, wahrnehmen können; fie ift allenthalben einerlei, und der Begriff davon läfst fich alfo von jeder Handlung des Vorftellungsvermögens abziehen, und was daher von einer Vorftellung überhaupt gilt, mufs von allen wirklichen und möglichen Vorftellungen gelten, denn wenn diejenigen Merkmale

le nicht in denſelben angetroffen würden, die der Vorſtellung überhaupt zukommen, ſo würden es keine Vorſtellungen ſeyn. Nun nehmen wir wahr, daſs die Vorſtellung überhaupt eine Handlung des Gemüths ſey, die durch das Vorſtellende, welches Subjekt heiſst, und das Vorgeſtellte oder das Objekt, gewirkt wird. Bei jeder Vorſtellung können und müſſen wir, wenn wir ſie zum Gegenſtande der Reflexion machen, das Vorſtellende und das Vorgeſtellte unterſcheiden. Eine Vorſtellung, bei welcher ſich dieſes durch keinen Verſtand unterſcheiden lieſse, würde gar keine Vorſtellung ſeyn. Ich empfinde Schmerzen. Hier unterſcheide ich das Subjekt, mein Ich, welches empfindet, und das Objekt, die beſondere Art der Modifikation meines Ichs. Ich erkenne, daſs die Urſache dieſer Schmerzen ein Stein in der Blaſe ſey. In dieſer Erkenntniſs unterſcheide ich ebenfalls das Subjekt, welches erkennt — mein Selbſt, und das Vorgeſtellte oder hier das erkannte Objekt, den Stein, und ſo ins Unendliche. Von dem Subjekte kenne ich aber nichts, als eine Wirkung, daſs es vorſtellt, und von dem Objekte ebenfalls nichts, als eine Wirkung, daſs es vorgeſtellt wird. Was ſie übrigens ohne Rückſicht auf dieſe Wirkung ſeyn mögen, ob ſie in ihrem mir unbekannten Grunde, ohne Beziehung auf meine Vorſtellung einerlei oder verſchieden ſind, davon weiſs ich nichts. Ich weiſs nur ſoviel ganz gewiſs, daſs ich durch den Verſtand gezwungen bin, in meiner Vor-

ſtel-

ſtellung der Vorſtellung (aber nicht allemal in der Vorſtellung) das Vorſtellende von dem Vorgeſtellten, das Subjekt von dem Objekte zu unterſcheiden. Indeſſen iſt weder das Subjekt, noch das Objekt, noch beide zuſammen genommen die Vorſtellung, ſondern die Vorſtellung iſt **ein Verhältniſs**.*) zwi-

*) Ich muſs hier ein für allemal die Anmerkung machen, daſs Verhältniſſe auch wirkliche Dinge ſeyn können, und daſs ein jedes Ding, welches nur allein durch die Konkurrenz zweier wirkenden Urſachen beſtehen kann, allemal ein Verhältniſs iſt. **Reale Verhältniſſe ſind alſo nichts anders, als eine Art von Wirkungen, welche nur allein durch zwei oder mehrere Urſachen als möglich gedacht werden können.** So iſt die Vorſtellung des Lichts die Vorſtellung eines Verhältniſſes, welches nur durch eine gewiſſe Art von Materie und eine gewiſſe ſubjektive Beſchaffenheit des äuſsern Sinnes hervorgebracht wird, die Vorſtellung der Einbildungen die Vorſtellung eines Verhältniſſes, das durch die Einwirkung einer gewiſſen beſondern Eigenſchaft unſres Gemüths auf die durch Eindrücke empfangenen Vorſtellungen entſteht u. ſ. w. Wer auch gleich keine Erkenntniſs von der Urſache des Lichts und dem Subjekte hätte, welches die Lichteindrücke empfängt, könnte doch eine deutliche Vorſtellung des Lichts haben. Wir haben Vorſtellungen von der Bewegung, von magnetiſchen und elektriſchen Erſcheinungen und von unzählig vielen andern Dingen, deren Gründe uns ganz unbekannt ſind, ob wir gleich

zwischen dem Subjekte und Objekte, so wie die Bewegung ein Verhältniss zwischen dem Bewegenden und Bewegten ist. Dieses Verhältniss kann man genau zergliedern und vollständig bestimmen, d. h. die Bestandtheile und Arten des allgemeinen Begriffs der Vorstellung aufsuchen, ohne das Subjekt und Objekt näher zu bestimmen, als sie selbst durch ihre Wirkungen in den Vorstellungen bestimmt werden.

Wenn also die Vorstellung als eine Wirkung des Subjekts und des Objekts angesehen werden muss, so frage ich, welches ist in derselben im Allgemeinen und allemal Wirkung des Subjekts, und was gehört dem Objekte zu? Nun finde ich, dass das Vorstellen allemal eine Handlung des Subjekts sey, wodurch Etwas im Bewusstseyn aufgenommen, und vereiniget oder verbunden wird.*) Ich sehe also, dass

gleich von ihrer Wirklichkeit fest überzeugt sind, und sie mit Namen bezeichnen, die eigentlich nichts, als ihre Wirkungen bedeuten, und nur im Allgemeinen auf etwas Unbekanntes und Problematisches hinweisen, welches als Grund gedacht werden soll. Die vielen Arten der Kräfte können eine grosse Anzahl Beispiele hierzu geben. Dieses hat auch Lambert bemerkt.

*) Man glaube ja nicht, dass hier Definitionen gegeben werden sollen. Denn diese halten wir in Ansehung solcher einfachen Wirkungen, wie das Vorstellen, Wollen, Bewegen u. s. w. ist, für

dafs dem Subjekte die Handlung des Aufnehmens, des Verbindens oder des Vorftellens felbft, dem Objekte aber das Etwas, welches im Bewufstfeyn aufgenommen und verbunden wird, zugehört. Der unbekannte Grund des Vorftellens, der im Subjekte gedacht wird, heifst das Vorftellungsvermögen. Dasjenige, was im Bewufstfeyn vorgeftellt, aber nicht durch die Handlung des Vorftellens felbft hervorgebracht wird, heifst das Gegebene. Das Etwas in der Vorftellung ift alfo allemal dem Subjekte gegeben, und wird dem Objekte beigemeffen, die Einheit in diefem Etwas ift aber allemal hervorgebracht, und gehört ihrem Grunde nach, dem Subjekte zu. Hieraus fliefst alfo, dafs fich in jeder Vorftellung zwei Stücke müffen unterfcheiden laffen, welche die Elemente derfelben ausmachen, und ohne welche keine Vorftellung als möglich gedacht werden kann. Diefe find 1. das Gegebene und 2. die Einheit, oder die Verbindung im Bewufstfeyn. Es ift auch leicht, diefes bei allen Empfindungen, Anfchauungen, Begriffen und Urtheilen zu unterfcheiden. Denn in jeder Empfindung ift das Gegebene die Modifikation des Subjekts und die Einheit die Wahrnehmung diefer befondern

 Be-

für unthunlich und ganz unmöglich. Unfer Zweck ift blos die Merkmale von den Sachen anzugeben, deren Wahrheit ein jeder, der einigermafsen über fich felbft reflektiren kann, in feinen eignen Vorftellungen antreffen mufs.

Beschaffenheit. Fehlte eins von beiden, so wäre keine Empfindung möglich; beide machen nur durch ihre Vereinigung Empfindung aus. In der Anschauung ist das Mannigfaltige, was ausser und neben einander ist, das Gegebene, die Art ihrer Verbindung aber, die Einheit in demselben. In den Begriffen sind die Merkmale das Gegebene, und die Art ihrer Verbindung die Einheit u. s. w. Man kann nach der Analogie das Gegebene die Materie, die nothwendigen Bedingungen aber, unter welchen dieses Gegebene vorgestellt werden kann, die Form der Vorstellungen nennen. Materie und Form sind also wesentliche Grundbestandtheile, d. h. Elemente aller Vorstellungen. Durch die blosse Vergleichung dieser Begriffe läſst sich schon eine nähere Bestimmung des Gegebenen erkennen. Das Gegebene soll nemlich verbunden werden. Nun läſst sich aber nichts verbinden, was nicht Vieles, und zur Verbindung geschickt, d. h. ein gleichartiges Mannigfaltige ist. Daher muſs das Gegebene oder die Materie jederzeit ein gleichartiges Mannigfaltige seyn; daſs also das Gegebene ein Mannigfaltiges sey, ist die Form der Materie, daſs dieses Mannigfaltige zur Einheit verbunden sey, ist die Form der Objekte. Die Verbindung muſs in dieses Mannigfaltige Einheit bringen. Die Materie ist also das gegebene Mannigfaltige. In jeder Vorstellung ist Materie und Form, aber weder Materie allein, noch Form allein ist Vorstellung.

Aus

Aus diefen Betrachtungen läfst fich nun auch der allgemeine Grund des Vorftellens oder das Vorftellungsvermögen, das als eine Eigenfchaft des vorftellenden Subjekts gedacht werden mufs, näher beftimmen. Es mufs nemlich dem Vorftellenden im Bewufstfeyn etwas gegeben werden, und es mufs daher möglich feyn, dafs ihm etwas gegeben werden kann, und das Mannigfaltige mufs im Bewufstfeyn verbunden werden, folglich mufs es möglich feyn, dafs es verbunden werden kann. Die Möglichkeit in dem Vorftellungsvermögen das Mannigfaltige aufzunehmen, heifst die Receptivität; die Möglichkeit das aufgenommene Mannigfaltige zu verbinden, ift die Spontaneität. Receptivität und Spontaneität find alfo die zwei wefentlichen Beftandtheile eines jeden Vorftellungsvermögens. Jener empfängt das Mannigfaltige, diefer macht es zu einer Vorftellung, thut dasjenige noch hinzu, was dazu gehört, es zur Vorftellung zu machen, er verbindet das Mannigfaltige. Die erftere ift der leidende, letztere der thätige Theil des Vorftellungsvermögens.

Erkenntniffe find Vorftellungen, welche, es fey nun mittelbar oder unmittelbar, auf beftimmte Objekte bezogen werden, und es werden in jeder Erkenntnifs Prädikate von Objekten vorgeftellt. Da nun eine jede Vorftellung in ein Mannigfaltiges und in eine Einheit oder in Materie und Form zerfällt; fo mufs fich auch jede Erkenntnifs in diefe zwei Beftandtheile auflöfen laffen, und jedes Objekt

jekt muſs nothwendig auch aus dieſen beiden Elementen beſtehen, weil es ſich ſonſt gar nicht vorſtellen lieſſe. Das Erkenntniſsvermögen muſs daher ebenfalls aus einer beſtimmten Receptivität, und aus einer beſtimmten Spontaneität beſtehen. Denn dieſes ſind die nothwendigen Gründe des Aufnehmens und des Verbindens. Aber wenn ein Mannigfaltiges aufgenommen werden ſoll, ſo muſs nicht nur die Einheit durch das Erkenntniſsvermögen beſtimmt ſeyn, ſondern auch die Ordnung des Mannigfaltigen ſelbſt, in der es ſeyn muſs, wenn die Receptivität der Aufnahme fähig ſeyn ſoll.

Nun nehmen wir bei der Betrachtung unſres Erkenntniſsvermögens wahr, daſs unſre Receptivität für Gegenſtände von der Beſchaffenheit iſt, daſs ſie keine andern aufnehmen kann, als ſolche, die den Bedingungen der Zeit und des Raums unterworfen ſind. Dieſe beiden Geſetze ſind alſo die nothwendigen Bedingungen aller objektiven ſinnlichen Vorſtellungen, und machen alſo nothwendige Beſtandtheile aller ſinnlichen Erkenntniſs' aus. Diejenige Art der Spontaneität aber, welche wir Verſtand nennen, beſteht darinne, daſs er die Gegenſtände auf gewiſſe Arten verknüpft. Dieſe Arten der Verknüpfung aber ſind durch ſeine Natur auf gewiſſe beſtimmte Methoden und Formen eingeſchränkt. Die Erkenntniſs der Gegenſtände muſs alſo durch dieſe Geſetze ebenfalls eingeſchränkt ſeyn, alſo auch die Gegenſtände ſelbſt, ſofern ſie durch den Verſtand erkennbar ſind. Dieſe beſtimmten

Ge-

Geſetze des Verſtandes werden alſo auch als beſtimmte Geſetze der Gegenſtände können angeſehen werden, und ſie werden denſelben gemäſs verbunden ſeyn müſſen, wenn ſie erkennbar ſeyn ſollen. Dieſe Geſetze ſind aber keine andern, als die von Kant aufgeſtellten Kategorien oder die möglichen Verbindungsarten des Verſtandes. Die Kategorien werden alſo Elemente aller menſchlichen vernünftigen Erkenntniſs ſeyn. Ich beziehe mich hier auf die Kantiſchen Schriften, welche dieſe Elemente vollſtändig enthalten. Es ſind alſo wirklich ganz andre Elemente der Erkenntniſs da, als die Humiſchen Impreſſionen. Denn in den letztern ſind viele von jenen mit enthalten und ſie ſind ſämtlich von der Art, daſs ſie gar keine Empfindung verurſachen können, ob ſie gleich mit dem Empfindung Verurſachenden verknüpft ſind. Was eine Empfindung verurſachen ſoll, muſs allemal eine gewiſſe beſtimmte Qualität enthalten. Eine bloſse Art und Weiſe des Beiſammenſeyns und der Verbindung aber, kann nie empfunden werden. Nun drücken aber Raum und Zeit bloſse Methoden des Daſeyns eines ſinnlichen Mannigfaltigen, und die Kategorien Methoden, dieſes Mannigfaltige zu verknüpfen, aus. Folglich können ſie nie empfunden werden. Und dennoch ſind beide wirkliche Grundbeſtandtheile der Erkenntniſſe, denn 1. mit ihnen wird alle unſre reale Erkenntniſs ſelbſt aufgehoben. 2. Es iſt das eine oder das andere in allen Erkenntniſſen anzutreffen. 3. Sie laſſen ſich im Bewuſstſeyn abgeſon-

gefondert darftellen, obgleich ihre Urfachen nicht mit vorgeftellt find. 4. Sie find an fich felbft keine Erkenntniffe, aber durch ihre Verbindung mit der gegebenen Materie entftehen Erkenntniffe.

Das Element der Materie oder desjenigen, was unfern Sinnen gegeben werden foll, ift alfo, dafs das Mannigfaltige im Raume und Zeit geordnet erfcheine; die Elemente aller Verbindungen oder aller Begriffe find die Kategorien, oder alle objektiven Verbindungen müffen den Kategorien gemäfs feyn. Die Nothwendigkeit diefer Elementarvorftellungen gründet fich auf die Möglichkeit der Vorftellungen und der Erkenntniffe überhaupt.

Dritter Abfchnitt.

Von der Möglichkeit der verfchiedenen Arten der Vorftellungen und insbefondere der Verftandesbegriffe.

Das Vorftellungsvermögen ift entweder ein Empfindungsvermögen oder ein Erkenntnifsvermögen, und letzteres entweder ein Vermögen der Anfchauungen oder der Begriffe. Das Empfindungsvermögen ift blos ein Vermögen durch das Afficirtwerden, Vorftellungen von den Veränderungen des Subjekts zu erhalten.

ten. Es iſt daher gröſstentheils leidend, und die Spontaneität in demſelben beſteht, wie die Pſychologen ſchon längſt bemerkt haben, in einer bloſsen Reaktion, und äuſsert ſich blos durch die Handlung der Apprehenſion. Das, was auf das Vorſtellungsvermögen wirkt, beſtimmt die Empfindungen ihrer Qualität nach, ob es gleich nicht ſelbſt im Bewuſstſeyn vorgeſtellt wird, ſo wie dieſes mit den mehreſten Urſachen der Fall iſt, deren Wirkungen wahrgenommen werden.

In dem Erkenntniſsvermögen iſt die Spontaneität weit gröſser. Denn wir beziehen hier Vorſtellungen, die als ſolche bloſse Modifikationen des Subjekts ſind, auf Objekte als die beſtimmten Urſachen derſelben. Wir werden vermittelſt deſſelben durch eine unerklärbare, obgleich unwiderſtehliche Nothwendigkeit gezwungen, das Objekt von dem Subjekte und deſſen Modifikation zu unterſcheiden, und erſteres als die Urſache der möglichen oder wirklichen Modifikation des Subjekts anzuſehen. Was zuerſt das Vermögen der Anſchauungen anbetrifft, ſo iſt die Receptivität in demſelben dadurch beſtimmt, daſs das verſchiedene Mannigfaltige auſser einander vorgeſtellt wird, entweder blos als in uns nach einander (in der Zeit) oder auch zugleich als auſser uns, als von den Modifikationen unſres Selbſt verſchieden, nach einander und neben einander (im Raume und in der Zeit); die Spontaneität in dem Anſchauungsvermögen faſst dieſes Mannigfaltige in eine Einheit zuſammen, und

ſtellt

stellt es als ein Objekt vor, oder bezieht die Veränderung in uns auf ein bestimmtes Etwas, welches als unmittelbar gegeben vorgestellt wird. Die auf diese Art bestimmte Receptivität und Spontaneität heisst zusammengenommen das Anschauungsvermögen, und dieses ist also, je nachdem es auf Objekte in oder ausser uns gerichtet ist, ein inneres oder äusseres Anschauungsvermögen. Man pflegt es auch die Sinnlichkeit in engerer Bedeutung oder vielmehr den Sinn zu nennen, der also ebenfalls entweder ein innerer oder äusserer ist *).

Neben

*) Mit dem Ausdrucke Sinnlichkeit bezeichnet man bald das Empfindungsvermögen, bald das Anschauungsvermögen, bald einen Theil des Begehrungsvermögens, bald alle drei zusammengenommen. Diese Unbestimmtheit der Ausdrücke muss nothwendig zu Missverstand Anlass geben. Denn diese Geschäfte sind sehr unterschieden.; Der Ausdruck Sinn bezeichnet noch eher ein Erkenntnissvermögen. Ein jeder Psycholog, der eigne Untersuchungen angestellt hat, wird die Hindernisse gefühlt haben, welche ihm bei der Entwickeluug der Funktionen der Erkenntnissvermögen die Sprache entgegenstellt. Wenn daher sonst die unterschiedenen Wirkungen deutlich bezeichnet sind, so kann es kein Fehler seyn, dieselben nebst ihren Gründen mit Namen zu bezeichnen, die in den gemeinen Sprachen, einen vagen und unbestimmten Sinn haben. Denn nur dadurch ist es möglich, jene Wörter für die Philosophie brauchbar zu machen.

Neben dem Anfchauungsvermögen treffen wir noch eine andre Kraft in dem Menfchen an, welche unmittelbar mit demfelben verbunden ift, und wahrfcheinlicherweife nur eine befondere Aeufserung der Spontaneität deffelben ausmacht. Diefes ift das, was man gemeinhin die Einbildungskraft nennt, und welche ein Vermögen ift, Anfchauungen in Abwefenheit ihrer Gegenftände zu wiederholen, fie im Bewufstfeyn nach gewiffen Gefetzen zu affociiren, und durch neue Verknüpfungen ihrer Theile neue zu erzeugen. Diefes Vermögen gehört als ein wefentliches Stück zu dem finnlichen Erkenntnifsvermögen. Aber mit dem Anfchauungsvermögen und der Einbildungskraft fteht in der menfchlichen Natur noch ein Verftand in Verbindung d. i. ein folches Vermögen, wodurch die Verbindungen unter den Objekten ihre Verhältniffe gegen einander und gegen die menfchliche Natur eingefehen, und ihre objektiven Gründe erforfcht werden können. Unfer Verftand ift allein genommen kein Erkenntnifsvermögen, weil er ein blofses Vermögen ift, die Verbindung unter den Objekten einzufehen, diefe aber nie eingefehen werden kann, wenn nicht die Objekte felbft erft unmittelbar erkannt werden, als wozu jederzeit ein Anfchauungsvermögen erfodert wird. Hingegen kann ein Anfchauungsvermögen in Verbindung mit der Einbildungskraft gar wohl ein Erkenntnifsvermögen ausmachen, und wir treffen diefes bei den Thieren auch wirklich an. Jedermann fagt, dafs Hun-

Hunde, Pferde u. s. w. Erkenntnisse haben. Sie stellen sich Objekte vor, sowol wenn Gegenstände auf sie wirken, als wenn sie abwesend sind; es associiren sich eine grosse Menge von Vorstellungen in ihrer Einbildungskraft, und sie gewöhnen sich durch die öftern Wiederholungen derselben objektiven Vorstellungen an die Erwartung einer gewissen Folge der Dinge, der die Natur selbst so günstig ist, dass sie sich nur selten täuschen. In dem Menschen treffen wir einen grossen Theil dieses Erkenntnissvermögens an; denn durch dasselbe verschafft er sich die ersten Erfahrungserkenntnisse, durch welche er in den gemeinsten Handlungen regiert wird. Die Humische Abhandlung ist zur Erklärung dieses Theils des menschlichen Erkenntnissvermögens vortreflich zu gebrauchen. Aber dass er meinte, es sey dieses Vermögen mit dem Verstande und der Vernunft einerlei, und die letztern wären nur besondere Aeusserungen der Einbildungskraft, ist eine Voraussetzung, welche nach meiner Ueberzeugung durch keine Gründe gerechtfertigt werden kann. Es ist uns hier nicht um Namen, sondern um Sachen zu thun. Specifisch verschiedene Wirkungen müssen wir mit verschiedenen Namen belegen, und durch dieselben auch ihre Ursachen unterscheiden. Wenn also die Wirkungen dessen, was man Verstand nennt, von den Wirkungen der Einbildungskraft specifisch verschieden sind; so wird ein vernünftiger Grund da seyn, beide als ganz verschiedene Kräfte zu betrachten. Dass aber die Vorstellungen

gen der Einbildungskraft von den Vorſtellungen des Verſtandes weſentlich verſchieden ſind, ſoll jetzt ausführlich erwieſen werden.

1. Die Einbildungskraft kann keine andern, als individuelle Vorſtellungen hervorbringen. Sie iſt das eigentliche Vermögen der Bilder, die jederzeit etwas Einzelnes ſind, und in Abweſenheit der Gegenſtände die Stelle derſelben vertreten. Sie kann aber nichts thun, als die durch die Sinne eingegangenen Vorſtellungen wiederholen und aus ihrem Stoffe neue Bilder zuſammenſetzen. Sie kann an ſich nicht erkennen, ſondern äffet nur dasjenige nach, was ihr die wirklichen Erkenntniſskräfte durch die Sinne zuführen, und giebt ihnen nach den Geſetzen der Aſſociation Veranlaſſung, ſich der realen Gegenſtände wieder bewuſst zu werden. Ihre Vorſtellungen ſind alſo immer nur Abdrücke oder Kopien wirklicher individueller Gegenſtände, wo nicht dem Ganzen, doch gewiſs den einzelnen Beſtandtheilen nach. Hume meinte, alle Begriffe wären von dieſer Natur, und er konnte freilich nicht anders raiſonniren, wenn er einmal den Verſtand für eine gewiſſe beſtimmte Aeuſserung der Einbildungskraft erklären wollte, und aus dieſem Grunde iſt es auch nur begreiflich, wie er die Natur der abſtrakten und allgemeinen Begriffe *), ingleichen den Unterſchied der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe **) gänzlich leugnen konnte.

*) S. 51. **) S. 197.

te. Denn er erklärte alle diefe Erfcheinungen aus der beliebten Affociation.

2. Aber die Begriffe des Verftandes find wirklich ihrer Natur nach von den Vorftellungen der Einbildungskraft ganz verfchieden. Denn erftlich ift es ganz gewifs, dafs wir Regeln denken, und dafs wir diefe ganz abgefondert von den einzelnen Gegenftänden denken können, die ihnen gemäfs find, oder gemäfs feyn follen, dafs fich hierbei in unfre Vorftellung fchlechterdings nichts Individuelles mifcht, das wefentlich zur Vorftellung der Regel gehörte, und dafs wir diefe fo ifoliren und abfondern können, dafs fie blos ein allgemeiner Ausdruck ift, und einen für fich beftehenden Sinn hat, ohne einen individuellen Gegenftand geradezu anzudeuten. So denke ich die allgemeinen Sätze: Wer den Vernunftgefetzen gemäfs handelt, ift weife; Wer denkt, mufs dem Satze des Widerfpruchs gemäfs denken u. f. w. ohne alle individuelle Beifpiele, oder wenn mir auch Beifpiele einfallen, fo ift doch die Vorftellung derfelben von der Vorftellung der Regeln ganz verfchieden. Diefe gehören dem Verftande allein; jene der Einbildungskraft. Die Regeln enthalten blos die Möglichkeit Gegenftände dadurch zu erkennen, aber noch nicht die wirkliche Erkenntnifs diefer Gegenftände. Sie enthalten blos abgefonderte Merkmale, und der Verftand hat die Gefchicklichkeit, fo bald dem Erkenntnifsvermögen dergleichen Gegenftände mit diefen Merkmalen vorkommen, die Identität

der-

derſelben in den Anſchauungen zu erkennen, und ſie alſo auf Gegenſtände zu beziehen. Aber es ſind auch zweitens alle Begriffe, ſo fern ſie ihren Urſprung im Verſtande haben, dergleichen allgemeine Regeln, und ſtellen allgemeine Methoden vor, wie Gegenſtände erkannt und verbunden werden ſollen, die aber weſentlich von den Vorſtellungen und Objekten ſelbſt, welche ſie verbinden, verſchieden ſind. So iſt der Begriff des Sehens nichts, als die Vorſtellung einer gewiſſen Methode, wie man vermittelſt der Augen durch die Lichtſtralen eine eigenthümliche Erkenntniſs von Objekten erlangen kann. Der Begriff des Sehens iſt aber von dem wirklichen Sehen oder auch von der Einbildung deſſelben gar ſehr verſchieden, und kann ſogar vor dem wirklichen Sehen vorhergehen, ſo wie wir einen Begriff von mehrern Sinnen, von der Gottheit, dem Einfachen u. ſ. w. haben, ohne dieſe Objekte anſchauen zu können. Unſre Begriffe Thier, Maſchine, König und alle Begriffe überhaupt exiſtiren allein im Gemüthe und werden von vielen Prädikaten ihrer Gegenſtände ganz frei gedacht, ſie ſind nichts als Methoden Gegenſtände, in welchen die in den Begriffen gedachten Prädikate wirklich ſind, zu erkennen d. h. die Identität der im Begriffe enthaltenen Prädikate mit einigen, die im Gegenſtande enthalten ſind, einzuſehen. Der Begriff eines Thieres iſt nichts als eine beſtimmte Möglichkeit Anſchauungen, in welchen die Prädikate, welche den Begriff

des

des Thieres ausmachen, wirklich find, zu erkennen, und die Identität diefes Begriffs mit einem Theile diefer Anfchauungen einzufehen, und fie auf diefe Art unter einander zu verbinden. Dafs fich bei jedem Begriffe, den wir denken, fogleich Vorftellungen in der Einbildung affociiren, in welchen diefer Begriff enthalten, ift eine ganz vortrefliche Einrichtung der Natur, beweifst aber nicht, wie Hume will, dafs diefe affociirten Vorftellungen die Begriffe felbft find, fondern diefe find und bleiben immer nur Gegenftände der Begriffe, die von den Begriffen felbft, die allemal nur einige Merkmale diefer Gegenftände enthalten, genau unterfchieden werden müffen. Es hat nemlich hiermit folgende Bewandnifs: Ein Begriff ift nichts als ein Inbegriff von Merkmalen, die auf Gegenftände, in welchen diefe Merkmale enthalten find, bezogen werden können, fobald diefe Merkmale in den Gegenftänden angefchauet werden. Nun habe ich den Begriff entweder fchon oft auf Gegenftände bezogen, der Begriff ift fchon oft mit den Gegenftänden in Verbindung vorgeftellt worden, oder er ift noch wenig oder gar nicht auf die Gegenftände bezogen worden, fondern wird nur überhaupt als ein Merkmal von einem Gegenftande gedacht, der noch gar nicht ift angefchauet worden, auch wol gar nicht angefchauet werden kann. Im erften Falle wird die Einbildungskraft nach den Affociationsgefetzen eine Menge anderer Begriffe und Anfchauungen herbeiführen, in welchen der Begriff enthalten ift.

Die-

Diefes gefchieht vermittelft des Gefetzes der Aehnlichkeit. Aber alle durch die Einbildungskraft herbeigerufene Vorftellungen find dennoch von dem Begriffe, der die gelegentliche Urfache ihrer Erweckung ift, fehr verfchieden. Sind aber die Begriffe von einer folchen Befchaffenheit, dafs nie eine Anfchauung damit verbunden gewefen ift, fondern dafs er eine blofse mögliche Methode vorftellt, im Falle Gegenftände mit diefen Merkmalen gegeben werden follten, diefelben durch diefe Begriffe zu erkennen, fo kann die Einbildungskraft nie einen Gegenftand verfchaffen, der jenen Begriffen entfpräche. So ift es fehr natürlich, dafs mir meine Einbildung bei dem Begriffe Thier eine Menge Bilder von konkreten Thieren, die mir oft in der Anfchauung vorgekommen find, herbeiführt. Bei dem Begriffe Metall fällt mir Gold, Silber, Blei, Zinn u. f. w. leicht ein. Hingegen nehme man einmal den Begriff des Allervollkommenften, des Abfoluteinfachen, der abfoluten Freiheit u. f. w., fo wird, wenn anders die Begriffe recht gefafst find, keine menfchliche Einbildungskraft im Stande feyn, eine Anfchauung oder einen Gegenftand in konkreto für diefelben herbeizuführen. Man würde fehr irren, wenn man fagen wollte, dafs diefes um deswillen keine Begriffe feyn könnten, weil fie ohne Gegenftände in der Einbildung wären. Denn dafs ein jeder Begriff eine unmittelbare Vorftellung des Gegenftandes d. h. eine individuelle Vorftellung fey, ift ein πρωτον Ψευδος, das durch die angeführten

Fakta geradezu umgestoſsen wird, und das allein auf einer willkührlichen Definition eines Begriffs beruht, daſs er nemlich allemal die Kopie einer Impreſſion seyn und alſo die Natur eines Bildes, das jederzeit individuell iſt, haben müſſe. Daſs jene Begriffe wirklich mehr als nichts, und alſo poſitive Wirkungen des Gemüths ſind, kann man ſchon daraus erkennen, daſs ſie uns vermögen, alle vorgeſchlagene Beiſpiele aus der Sinnenwelt auszuſchlagen und zu behaupten, daſs dieſes keine Gegenſtände für unſre Begriffe ſind, welches ein ſicherer Beweis iſt, daſs wir doch etwas dabei denken müſſen, denn ſonſt würden wir nie ſagen können, ob eine Vorſtellung darunter paſſe oder nicht. Aber ich kann noch weiter gehen, und behaupten, daſs wir vermittelſt dieſer Begriffe im Stande ſeyn würden, die Gegenſtände derſelben wirklich zu erkennen, ſobald ſie uns gegeben würden. Geſetzt, wir erhielten auf einmal einen ſolchen Sinn, oder eine ſolche Anſchauungskraft, wodurch wir das Freie, das Einfache u. ſ. w. anſchauen könnten; ſo würden wir augenblicklich unſre Begriffe darauf beziehen, und in dieſen gegebenen Gegenſtänden die Realität derſelben erkennen, gerade ſo wie ein Blind- oder Taubgebohrner, der vorher bloſse Begriffe vom Sehen oder Hören hat, die Anſchauungen davon, ſobald er ſie erhält, vermittelſt dieſes von der Anſchauung gehabten Begriffs unterſcheiden kann.

Es iſt alſo eine grundfalſche Vorſtellung, welche ſich Hume und Andre von der Natur der Begriffe

griffe gemacht haben, indem ſie ſie für bloſse Kopien der Anſchauungen und Empfindungen hielten. Denn die Verſtandesbegriffe ſind zwar Veranlaſſungen, wodurch eine beſtimmte Art von konkreten Vorſtellungen und wenn man will, eine Reihe von Begriffen der Einbildungskraft und des Gedächtniſſes erweckt und herbeigerufen werden, ſie ſelbſt aber ſind jederzeit durch eine eigenthümliche Art der Spontaneität (Verſtand) erzeugte Regeln, worunter eine Menge anderer Vorſtellungen gebracht werden können *). So iſt der Begriff der

*) Das erſte bei dem Begriffe iſt der Aktus des Verſtandes; dieſer Aktus afficirt den innern Sinn; als eine Vorſtellung des innern Sinnes bewahrt und wiederholt ihn die Einbildungskraft; in derſelben aber erweckt er nach dem Geſetze der Aehnlichkeit eine Reihe von Vorſtellungen, die ſchon ſonſt den Sinnen vorgekommen und von der Einbildungskraft vorgeſtellt ſind. Denn alle vorhandenen Erkenntniſskräfte greifen in ihren Wirkungen in einander. Aus dieſer Vorſtellungsart wird es auch ſehr begreiflich, weshalb die Phantaſie ſo leicht auch alsdenn konkrete Vorſtellungen herbeiführt, wenn gleich der Verſtand gebietet, daſs ſein Begriff auf keine der für die Sinnlichkeit möglichen Anſchauungen bezogen werden ſoll. Man nehme den Begriff des Allervollkommenſten, des Abſoluteinfachen und andre dieſer Art; ſo weiſs ein jeder, daſs der Verſtand alle Bilder und alle konkrete Vorſtellungen, welche uns unſre Erfahrung geben kann, für dieſe Begriffe ausſchlägt. Aber wir können doch nicht verhin-

Eltern kein Bild von diesen oder jenen wirklichen Personen, sondern eine bloſse allgemeine Regel, die allein durch den Verstand erzeugt ist; unter welcher alle diejenigen Personen stehen sollen, in denen die Zeugung anderer Menschen gegründet ist. Daſs der Ausdruck dieser Regel, und der mit dem Ausdrucke verknüpfte Begriff, sogleich eine Menge konkreter Vorstellungen, in denen der Begriff enthalten ist, herbeiführt, ist eine nothwendige

hindern, daſs sie, so wie alles, was von uns erwogen werden soll, im innern Sinne und in der Phantasie vorgestellt werden; und hier wird sich die Phantasie ihr Recht nicht nehmen lassen; sie wird nach ihren Gesetzen Vorstellungen herbeilocken, die einige Aehnlichkeit mit ihnen haben, sollte diese auch nur in den Namen zu finden seyn. Bei der Idee des Allervollkommensten, wird sie also solche Vorstellungen herbeiführen, die in der Einbildung als vollkommne Gegenstände behalten sind, wenn gleich der Begriff des Allervollkommensten so angelegt ist, daſs er auf keinen dieser Gegenstände paſst. Bei der Idee des Absoluteinfachen, wird sie das kleinste, was ihr je vorgekommen ist, herbeiführen u. s. w. Man würde Unrecht thun, wenn man diese afficirten Vorstellungen, für die wirklichen Objekte der Begriffe, oder gar für die Begriffe selbst, wie Hume zu wollen scheint, ansehen wollte. Denn so häufig auch diese Illusion seyn mag, so ist es doch möglich, sich dagegen zu verwahren, sobald man durch eine aufmerksamere Betrachtung die Natur dieser Begriffe kennen lernt.

dige Einrichtung der Natur, wenn anders dieſer Begriff zu Erkenntniſſen realer Objekte dienen ſollte. Denn das Allgemeine muſs jederzeit in dem Beſondern angeſchauet werden können, wenn deſſen Realität erwieſen worden d. h. wenn man überzeugt ſeyn ſoll, daſs der Begriff nicht blos als ein Merkmal überhaupt gedacht werde, ſondern daſs er auch in einem Gegenſtande auſser der Vorſtellung wirklich ſey. Aber das allgemeine Merkmal kann doch ganz allein, von dem Konkreten abgeſondert gedacht werden, und ein Begriff kann vollſtändig ſeyn, wenn auch die mögliche Anſchauung dazu ganz fehlt, obgleich in dieſem Falle der Begriff nur gedacht, und nichts Objektives dadurch erkannt wird. Begriffe ſind alſo nur iſolirte gedachte Merkmale, Formen und Methoden, wodurch Gegenſtände erkannt werden können, die aber ſo lange leer bleiben, bis in den Sinnen oder der Phantaſie Anſchauungen vorkommen, die das in dem Begriffe Gedachte enthalten. Der weſentliche Unterſchied zwiſchen Verſtandesbegriffen und Begriffen der Einbildungskraft iſt alſo, daſs jene vor den Gegenſtänden, welche durch ſie erkannt werden ſollen, vorhergehen können; dieſe aber allemal auf die Gegenſtände ſelbſt erſt folgen, und ihre Form entweder durch die Anſchauung oder durch einen Verſtandesbegriff erhalten. Denn beide können die Einbildungskraft veranlaſſen, ſich Bilder vorzuſtellen.

Ueber-

Ueberhaupt ift zu merken, dafs wol keine fchlechtere und unglücklichere Metapher für die Begriffe erdacht werden konnte, als die der Bilder ihrer Gegenftände. Denn fie hat der ganzen Unterfuchung über die Natur der Begriffe eine fchiefe Richtung gegeben, und hat, wie es den bildlichen Redensarten, befonders wenn fie auf äufserfinnliche Gegenftände angewandt werden, eigen ift, die irrigften Behauptungen mit einem Scheine von Wahrheit überzogen, deffen Nichtigkeit nur durch die völlige Vernichtung diefer Metapher gezeigt werden kann. Verftandesbegriffe find nie Bilder der Dinge, und können mit ihnen auch gar nicht verglichen werden. Die Vorftellung eines Individuums in feiner Abwefenheit, kann allenfalls mit einem Bilde verglichen werden, aber diefe ift kein Verftandesbegriff, fie ift ein blofses Produkt der Einbildungskraft, einer Spontaneität, deren Wirkungen gänzlich von den Wirkungen des Verftandes verfchieden find. Denn die Einbildungskraft hat es fo wie die Sinne, jederzeit mit individuellen Gegenftänden zu thun. Hume hielt alle Begriffe für blofse Produkte der Einbildungskraft, und wenn alle Begriffe Bilder find, fo hat er Recht. Der Verftand war nach ihm blos eine befondere Modifikation der Einbildungskraft. Daher mufste er nothwendig alle allgemeine und abftrakte Begriffe für eine befondere Art individueller Vorftellungen erklären, mit denen andre auf eine leichte Art verbunden wären. Regeln machen, ift aber eine ganz

andre

andre Wirkung, als Bilder oder individuelle Vorftellungen formiren, und es kann unmöglich ein Gefchäft von dem andern abgeleitet werden, und da wir nur heterogene Wirkungen auch mit verfchiedenen Namen bezeichnen, fo darf den allgemeinen und den individuellen Vorftellungen fo wenig, als den Vermögen diefer beiden Arten der Vorftellungen einerlei Benennung beigelegt werden, wenn es nöthig ift, befondere Betrachtungen über beide anzuftellen. Es wäre daher zu wünfchen, dafs uns der Sprachgebrauch günftiger wäre, und dafs er zwei fo ungleichartige Vorftellungen nicht mit einerlei Namen belegt hätte. Wenn Jemand einen gezeichneten Kreis fiehet, fo behält er eine Vorftellung von diefem Kreife, wenn auch das Bild felbft nicht mehr auf feine Sinne wirkt. Diefe Vorftellung pflegt der gemeine Sprachgebrauch auch einen Begriff zu nennen. Es ift wenigftens nur ein Begriff der Einbildungskraft. Wenn ich aber zu Jemanden, der noch nie das Bild eines Kreifes gefehen hat, fage, er fey eine Figur, welche durch die Bewegung einer und eben derfelben Linie um einen Punkt entftehe, fo ift es möglich, dafs er gar kein Bild von einem Kreife habe, aber er hat dennoch einen Begriff, d. h. er ift in dem Befitze einer Regel, wodurch er jeden Kreis, der ihm etwa in der Zukunft wirklich vorkommen möchte, erkennen kann. Diefe letztere Art der Begriffe ift von den erftern wefentlich verfchieden, und von weit vollkommnerer Natur, ja fie macht den ganzen Unterfchied zwi-

fchen

schen den Menschen und Thieren aus, und müssen deshalb Verstandesbegriffe heissen. Denn einige Thiere haben zwar individuelle Begriffe durch die Einbildungskraft, aber keines hat allgemeine durch den Verstand. Wir werden uns daher auch die Freiheit nehmen, so wie dieses schon von vielen Philosophen geschehen, unter dem Namen der Begriffe, wenn wir diesen Ausdruck ohne Zusatz gebrauchen, nur Verstandesbegriffe zu verstehen. Es ist auch leicht sichtbar, dass Hume durch seinen Grundsatz gezwungen, die allgemeinen Begriffe mehr leugnet, als sie erklärt, und er scheint die Schwäche, die dem Abschnitte von den abstrakten Begriffen anhängt, und sein Unvermögen, diesem so nothwendigen Theile seines Systems mehr Stärke zu geben, so sehr gefühlt zu haben, dass er sie in seinen Versuchen lieber weggelassen hat. Wir haben also allgemeine Begriffe, die lediglich durch den Verstand möglich sind, und nicht alle Begriffe sind Kopien unsrer Impressionen. So viel haben wir jetzt gegen Hume gewonnen, wenn unser Raisonnement Wahrheit enthält, und dieses ist in der That sehr viel. Denn es wird dadurch das ganze Humische Gebäude in seinem Innersten erschüttert, indem ihm die Grundveste entrissen worden ist. Das Uebrige, worauf die einzelnen Theile noch ruhen, sind nur Stützen, die es nicht lange erhalten können, und welche ihm zu entziehen uns weit weniger Mühe kosten wird.

Die

Die Steine trennen fich bald aus einander, die Balken zerbrechen in ihren Fugen, und das ganze fchöne Gebäude finkt in Trümmern dahin, wenn der Grund fo lange unterminirt wird, bis er einfinkt. Da kann kein Gips die Theile zufammenhalten; die ftärkften Riegel können den Fall nicht hindern. Nur einzelne Zimmer und Felder fieht man in dem verfallenen Grunde, die dennoch eine ganz andre Form annehmen müffen, wenn fie Theile eines neuen Gebäudes werden follen.

Meine Meinung ift, dafs ein fcharffinniger Kopf niemals etwas behaupte, wovon nicht irgend ein realer Grund in der Natur der Sache angetroffen werde, und dafs gemeiniglich nur die allzugrofse Ausdehnung feiner Behauptung, oder die unrichtige Anwendung derfelben, auf unfchickliche Objekte den Irrthum derfelben ausmache, und ich bemühe mich daher jederzeit, das Wahre und Reale, was den Behauptungen meines Gegners zum Grunde liegt, zu erforfchen, und ans Licht zu bringen, wodurch ich gemeiniglich den beften Auffchlufs über die Möglichkeit, wie ein folcher Irrthum entftehen konnte, erhalte.

Indem ich nun diefe Grundfätze auf Hume's Behauptung anwende, und darüber nachdenke, wie ein fo fcharffinniger Kopf meinen konnte, dafs alle Begriffe nur individuell, und blofse Kopien finnlicher Anfchauungen und Empfindungen wären, da doch die Erfahrung felbft offenbar das Gegentheil zu lehren fcheint; fo finde ich vornemlich zwei

Grün-

Gründe, welche einen Kopf, der alles, was bisher über die Natur der abſtrakten Begriffe geſagt war, für unbefriedigend hielt, leicht verleiten konnte, dieſe Meinung zu ſetzen.

Es iſt nemlich erſtlich in einem gewiſſen Sinne allerdings wahr, daſs eine jede Vorſtellung individuell und durchgängig beſtimmt iſt, ſobald man nemlich dieſe Prädikate nicht auf die der Vorſtellung entſprechenden Gegenſtände, ſondern auf die Vorſtellungen ſelbſt, als Handlungen des Gemüths bezieht. Denn jede Handlung des Gemüths iſt allemal ein Faktum, und als ein ſolches jederzeit individuell. Wenn man daher die abgezogenſten und allgemeinſten Begriffe zu Gegenſtänden der Betrachtung macht, und blos auf das ſieht, was ſie ſelbſt in ſich enthalten, ſo ſind ſie als dergleichen Gemüthshandlungen allemal individuell. Aber in ſo fern die Vorſtellungen in Beziehung auf ihre Gegenſtände betrachtet werden, ſind ſie nicht alle individuell. Denn in dieſem Sinne heiſſen individuelle Vorſtellungen ſolche, die nur in einem einzigen Objekte enthalten ſind, oder mit denen die Vorſtellung eines einzigen Objekts unmittelbar verbunden iſt. Daſs es aber Vorſtellungen giebt, die nicht in einem, ſondern in vielen Objekten enthalten ſind, lehren alle abſtrakte Begriffe, und daſs es ſogar Vorſtellungen giebt, die ohne alle Gegenſtände, und nur allein als Merkmale möglicher Gegenſtände, gedacht werden, lehren alle Begriffe von Dingen, die nie Gegenſtände unſrer Anſchauung geweſen

ſind,

ſind, oder es nie ſeyn können. Alle Begriffe ſind alſo zwar, ſo wie alle wirkliche Vorſtellungen, individuelle Dinge, aber nicht individuelle Vorſtellungen. Ein jedes für uns wirkliche Ding, d. h. ein ſolches, das den Sinn afficirt, oder afficiren kann, muſs durchgängig beſtimmt d. h. ein Individuum ſeyn. Nun iſt ein jeder Begriff eine ganz beſtimmte Handlung des Verſtandes, die den innern Sinn afficirt und ihm als ein Objekt vorgeſtellt wird, und als ein ſolches Objekt des innern Sinnes iſt jeder Begriff ein individuelles Ding. Aber wenn man nun die Natur dieſes Dinges in Erwägung zieht, und bedenkt, daſs ſie darinne beſteht, daſs es als eine Vorſtellung ein Objekt haben müſſe; ſo findet man leicht, daſs nicht alle Vorſtellungen auf ein, ſondern mehrere derſelben auf viele Objekte bezogen werden können, daſs alſo in dieſer Rückſicht nicht alle Vorſtellungen individuell, ſondern viele derſelben allgemein ſind. Daſs Hume und ſein Vorgänger Berkeley dieſen ſo ſichtbaren Unterſchied überſahen, kam wol daher, weil beide in ihren Unterſuchungen eine ganz falſche Vorſtellung von der Natur eines Objekts, die ebenfalls die Fehler ihrer Vorgänger veranlaſste, zum Grunde gelegt hatten. Beide hielten nemlich die Objekte oder die Dinge mit den Vorſtellungen ſelbſt für einerlei, und lieſſen ſich dadurch verleiten es für einerlei zu halten, ob man ſagte, die Vorſtellung ſei individuell, oder das Ding ſey individuell, und in dieſer Meinung findet ſich wiederum

derum theils etwas Wahres, theils etwas Falſches. Das Wahre iſt, daſs wir allerdings alle Objekte nur durch unſre Vorſtellungen erkennen; das Falſche iſt, daſs ſie (wenigſtens Berkeley) mit Gewiſsheit behaupteten, die Vorſtellung der Objekte hätte im Subjekte ſeinen Grund, oder deutlicher die Materie der Vorſtellungen werde vom Subjekte eben ſowol erzeugt, als ihre Form. Allein ohne uns hier ſchon auf den ſtreitigen Punkt einzulaſſen, wie wir zur Vorſtellung der Objekte gelangen, muſs man doch allgemein ſo viel zugeben, daſs wir unſre Vorſtellungen von den Objekten derſelben unterſcheiden können, und wirklich unterſcheiden. Dieſe Objekte mögen nun Wirkungen des Gemüths, oder einer einflieſsenden dritten Kraft, oder der Dinge an ſich ſeyn, ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs wir ſie ganz genau von der Vorſtellung, mit welcher wir ſie uns vorſtellen, unterſcheiden, und daſs z. E. die Wirklichkeit eines Pferdes von ganz andern Dingen abhängt, als meine Vorſtellung von dieſem Thiere. In dieſer Rückſicht muſs man alſo doch Objekt und Vorſtellung jederzeit unterſcheiden, wenn nicht die ſchädlichſte Sprachverwirrung entſtehen ſoll. Denn angenommen (nicht zugeſtanden) die Objekte würden durch das Subjekt gewirkt, und die Vorſtellungen ebenfalls; ſo würden es doch wenigſtens ganz verſchiedene Wirkungen ſeyn, die verſchiedene Namen verdienten, weil ſie ſich wenigſtens in unſrer Vorſtellung (und das iſt hier alles) weſentlich unterſcheiden. Es würde eine ganz willkühr-

kührliche Sprachbeſtimmung ſeyn, wenn man alle Wirkungen des Subjekts Vorſtellungen nennen wollte, gerade als wenn man alle Wirkungen des Feuers Wärme nennen wollte. Denn zwiſchen den Wirkungen eines und eben deſſelben Dinges kann allerdings ein weſentlicher Unterſchied ſtatt finden. Und ſo wäre es wenigſtens denkbar (obgleich ſchimäriſch und grundlos), daſs die Objekte durch eben daſſelbige Ding gewirkt würden, als die Vorſtellungen. Aber auch in dieſem Falle würden die Objekte von den Vorſtellungen doch ganz und gar unterſchieden werden müſſen, und es könnte mithin auch in dieſem Falle allgemeine, beſondere und einzelne Vorſtellungen geben. Alle Beweiſe, ſowol des Biſchoffs Berkeley, als unſers Hume, wodurch ſie darthun wollen, daſs alle Begriffe individuell ſind, beweiſen nur, daſs ſie, als Objekte betrachtet, einzelne Dinge ſind, und der Begriff eines allgemeinen Dinges iſt allerdings ein Ueberreſt der ſcholaſtiſchen Philoſophie, der leicht durch eine ſtrenge Auslegung für abſurd erklärt werden konnte. Aber daſs es unter individuellen Gemüthshandlungen, welche Gegenſtände des innern Sinnes ſind, Vorſtellungen giebt, welche abgeſonderte Prädikate mehrerer Objekte d. h. allgemeine Begriffe, und oft bloſse Denkweiſen ſind, iſt ſo wenig etwas Abſurdes, daſs es vielmehr die Erfahrung in jedem Augenblicke beſtätigen kann.

Aber der zweite weit wichtigere Grund liegt gewiſs darinne, weil ſie die allgemeinen Begriffe als ob-

objektive Vorftellungen nach der Vorausfetzung der Gewifsheit ihres oberften Grundfatzes, für unmöglich hielten, und daher freilich eher alles ergriffen, als eine Meinung zugeben wollten, die bei allem Anfchein, die ihr die Erfahrung giebt, doch eine Abfurdität zu enthalten fchien. Es ift nemlich ein jeder allgemeine Begriff (er fey nun felbft ein empirifcher oder reiner Begriff) eine Art von Erkenntnifs a priori, indem durch denfelben allemal gewiffe Merkmale von Objekten ausgefagt werden, welche den Sinnen nicht unmittelbar gegenwärtig find. Es wird alfo bei jedem Begriffe vorausgefetzt, dafs die Objekte kontinuirlich exiftiren, dafs fie ihre Natur behalten, dafs fie etwas von den Impreffionen Verfchiedenes find u. f. w. Nun war es Humen ganz unbegreiflich, wie fich irgend etwas von einem Objekte in feiner Abwefenheit wiffen laffe. Denn er mochte nun annehmen, entweder dafs die Objekte mit den Impreffionen oder finnlichen Anfchauungen einerlei, oder dafs fie gänzlich von ihnen verfchieden wären; fo war es jederzeit unbegreiflich, wie fich von denfelben etwas a priori wiffen liefse. Denn, find fie Impreffionen, fo find fie alle einzeln, wir müffen fie alfo abwarten, und können nie mit Sicherheit wiffen, ob die folgenden, wie die vergangenen feyn werden. Sind fie von den Impreffionen verfchieden; fo können wir fie doch nicht anders kennen lernen, als durch Impreffionen, und fie find alfo doch für uns mit diefen einerlei. Wie können wir alfo wif-

fen,

ſen, daſs ihnen gewiſſe Merkmale beſtändig zukommen? Daher waren ihm allgemeine Begriffe nichts anders, als Zeichen, bei deren Vorſtellung ſich ähnliche, ehemals gehabte Impreſſionen in der Einbildung aſſociiren. Daſs dieſe aber in der Erfahrung wirklich ſo brauchbar ſind, rührt, nach ihm, von der zufälligen Uebereinſtimmung der Impreſſionen mit den Aſſociationsgeſetzen her. Eine ganz richtige Cenſur, wenn es wahr wäre, daſs es kein Drittes zwiſchen den zwei angenommenen Sätzen gäbe, und die von uns erkannten Objekte entweder bloſse Vorſtellungen, oder von den Vorſtellungen ganz verſchiedene Dinge ſeyn müſsten. Aber es giebt hier ein Drittes, welches Hume ganz überſah, und welches mit einemmale alle Schwierigkeiten hebt. Dieſes Dritte iſt, daſs die Vorſtellung der Objekte eine gewiſſe Beziehung uns ganz unbekannter Dinge auf unſer Subjekt iſt, und daſs die Möglichkeit dieſer Beziehungen der Objekte auf unſer Erkenntniſsvermögen allein gewiſſe Beſchaffenheiten von den Objekten fodert, die wir nicht erſt durch ihre Impreſſion auf uns, ſondern aus der bloſsen Betrachtung unſres Subjekts erkennen. Hierdurch kann der Widerſpruch zwiſchen der gemeinen Erfahrung und den Forderungen der ſpekulativen Vernunft gehoben werden; und die Meinung iſt alſo die wahre. Denn, ſo ſagt Hume ſelbſt*): „Wenn etwas das „einzige Mittel iſt, wodurch ich Widerſprüche ver-

„eini-

*) S. 392.

„einigen kann, so erlangt dieses die grösste Gewiss-„heit.“ Alle Begriffe setzen voraus, dass die Gegenstände etwas Gemeinschaftliches, Zusammenstimmendes und Beharrliches haben. Wenn ich nun gleich nicht aus blosser Erfahrung erkennen könnte, dass dieses wirklich so sey, es folgte aber aus dem Begriffe der blossen Möglichkeit einer Beziehung der Gegenstände auf mein Erkenntnissvermögen, so würde ich dadurch von jenen Eigenschaften, und also auch von der Zuverlässigkeit der Begriffe eben so gewiss seyn können, als ob es mich Erfahrung unmittelbar gelehrt hätte. Die Untersuchung über die Erkenntniss a priori wird uns hierüber einen grössern Aufschluss geben.

Vierter Abschnitt
über
den Ursprung und die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori und a posteriori.

Wir haben oben erkannt, dass eine jede Vorstellung, folglich auch eine jede Erkenntniss aus zwei Elementen zusammengesetzt sey, nemlich aus der Materie (dem Mannigfaltigen) und der Form (der Einheit). Nun unterscheidet sich die Erkenntniss von der Empfindung dadurch, dass sie sich auf ein von der Vorstellung selbst verschiedenes Etwas, welches Objekt heisst, und der Vorstellung entspricht,

ſpricht, bezieht. Wenn nun aber die Vorſtellung dieſes Objekts möglich ſeyn ſoll, ſo muſs es ſelbſt aus dem Mannigfaltigen und der Einheit zuſammengeſetzt ſeyn. Denn da dieſes die einzigen Bedingungen der Vorſtellung ſind, ſo müſſen die Objekte, welche vorgeſtellt werden ſollen, dieſen Bedingungen ebenfalls unterworfen ſeyn, weil ſie ſonſt gar nicht vorgeſtellt werden könnten, und ein Objekt kann alſo für uns nichts ſeyn, als ein gewiſſes Mannigfaltige, das zu einer Einheit zuſammenſtimmt.

Hier iſt nun der Ort, wo es begreiflich gemacht werden kann, wie gewiſſe Prädikate von den Objekten allgemein und nothwendig vorhergewuſst werden können, wenn man auch gleich von dieſen Objekten ſelbſt noch keine Erfahrung gehabt hat. Wir haben nemlich ein Erkenntniſsvermögen; dieſes kann nur unter gewiſſen Bedingungen Objekte erkennen, oder es erkennt nach gewiſſen Geſetzen, die ſo lange dauren als das Erkenntniſsvermögen ſelbſt. Wenn nun die Dinge in Beziehung auf dieſes Erkenntniſsvermögen erwogen werden, ſo daſs ſie als mögliche Objekte des Erkenntniſsvermögens gedacht werden; ſo können ſie ſelbſt ſchlechterdings nicht anders beſchaffen ſeyn, als ſo, daſs ſie die Möglichkeit enthalten, ohne welche ſie gar keine Objekte der Vorſtellungen dieſes Vermögens werden können. Wenn man daher das Erkenntniſsvermögen zum Objekte

der Betrachtung macht, und es in Beziehung auf die Vorstellung der Objekte überhaupt erwägt; so ergiebt sich der Grund, warum gewisse Prädikate von den Gegenständen a priori ausgesagt werden können. So erkennen wir z. E. dass wir uns nichts vorstellen können, worin nicht etwas Mannigfaltiges mit Einheit verbunden ist. Wir schliessen also hieraus mit vollkommner Gewissheit, dass in allen Dingen, die Objekte unsrer Vorstellungen werden sollen, etwas Mannigfaltiges mit Einheit verbunden angetroffen werden müsse. Die einzige Einschränkung, welche mit der Erkenntniss dieser Prädikate a priori von den Objekten verbunden werden muss, ist, dass diese Prädikate nur allein auf solche Gegenstände bezogen werden können, welche Objekte eines solchen Erkenntnissvermögens, als das unsrige ist, werden sollen. Auf alle Dinge überhaupt können wir also diese Prädikate nicht beziehen, sondern nur auf Dinge, die für uns Objekte der Erkenntniss werden können.

Aber lasset uns nun einmal untersuchen, von welcher Beschaffenheit wol diejenigen Prädikate seyn können, welche wir auf diese Art von den Gegenständen a priori erkennen! Hier ist nun sehr sichtbar, dass diese Prädikate das Mannigfaltige selbst dem Inhalte nach nicht bestimmen können, denn dieses kann nur dadurch näher erkannt werden, dass es dem Vorstellungsvermögen gegeben wird; aber das Mannigfaltige überhaupt,

oder

oder die Art und Weiſe, wie das Gegebne vorgeſtellt werden kann, muſs dennoch durch die Natur der Receptivität beſtimmt ſeyn, und da das Erkenntniſsvermögen zugleich ein Verbindungsvermögen enthält; ſo müſſen die Gegenſtände denen Geſetzen unterworfen ſeyn, ohne welche unſer Verbindungsvermögen gar nicht verbinden kann, und aus dieſen Verbindungsgeſetzen müſſen ſich alſo gewiſſe Merkmale a priori von den Gegenſtänden ergeben. Dieſe Prädikate werden aber nichts anders ſeyn können, als Verbindungsweiſen. Da aber die Art, wie das Mannigfaltige geordnet iſt, die Form genannt wird; ſo werden alle Prädikate a priori nicht die Materie, ſondern die Form der Objekte betreffen. Dieſe Betrachtungen laſſet uns nun näher auf das menſchliche Erkenntniſsvermögen anwenden, und laſſet uns dem Wege näher nachſpüren, auf welchem dieſe Erkenntniſſe a priori gefunden werden können.

Wir haben gefunden, daſs das menſchliche Erkenntniſsvermögen aus zwei Hauptheilen beſteht, die gar nicht von einander getrennt werden können, wenn ſein Weſen nicht zerſtört werden ſoll. Dieſe ſind das Anſchauungsvermögen und der Verſtand. Beide ſind in der menſchlichen Natur ſo vereinigt, daſs ſie ſich faſt bei jeder Erkenntniſs beide wirkſam beweiſen. Das Geſchäft der Anſchauungskraft beſteht nun darinne, daſs das Mannigfaltige dadurch dem Bewuſstſeyn vorgeſtellt oder daſs es angeſchauet wird, und das Geſchäft

des Verſtandes, daſs er die Anſchauungen beurtheilt, d. h. daſs er die Verbindungen in dem Mannigfaltigen, das dem Anſchauungsvermögen gegeben iſt, einſieht.

Dem Anſchauungsvermögen muſs das Mannigfaltige jederzeit gegeben werden, und daher rührt das beſtimmte Mannigfaltige allemal von dem Objekte her. Denn das Objekt iſt dasjenige, welches die Vorſtellung unabhängig vom Vorſtellungsvermögen beſtimmt. Es wird aber das Mannigfaltige dadurch als gegeben vorgeſtellt, daſs im Gemüthe eine Veränderung erzeugt wird, die Empfindung heiſst, welche ſich auf das Mannigfaltige im Objekte bezieht, und ihm entſpricht. Dieſes durch die Empfindung vorgeſtellte Mannigfaltige iſt daher jederzeit a poſteriori gegeben, und alle Erkenntniſs, in welcher das Objekt durch die Empfindung vorgeſtellt wird, iſt empiriſch, und eine Erkenntniſs a poſteriori, weil davon nichts gewuſst werden kann, bevor der Inhalt derſelben nicht durch Empfindung gegeben iſt. Aber dieſes Mannigfaltige kann doch in dem Anſchauungsvermögen ſchlechterdings nicht vorgeſtellt werden, wenn es nicht ſo geordnet iſt, wie es ſeine Natur erfordert. Nun iſt aber unſer Anſchauungsvermögen von der Beſchaffenheit, daſs es alle Vorſtellungen in der Zeit, und alle von den Modifikationen des Gemüths verſchiedene Objekte auch zugleich im Raume anſchauen muſs. Folglich müſſen dieſer Ordnung alle Gegenſtände, die Objekte für ſie werden

fol-

follen, unterworfen feyn. Raum und Zeit aber find nicht Qualitäten, welche durch Empfindung gegeben würden, fondern fie bedeuten nur beftimmte Möglichkeiten, wie das reale Mannigfaltige durch Empfindung gegeben wird; fie find Bedingungen, ohne welche unfre finnliche Erkenntnifs gar nicht gedacht werden kann, die wir unmittelbar erkennen, fobald wir die blofse Receptivität unfres Erkenntnifsvermögens zum Gegenftande machen, welche mit der Vorftellung diefer Receptivität fo genau verbunden find, dafs ohne fie die Vorftellung davon ganz vernichtet werden würde. Aber Raum und Zeit find nicht ein materielles Mannigfaltige, fondern nur die Art und Weife, wie die Vorftellung diefes materiellen Mannigfaltigen möglich ift. Alfo enthält die Vorftellung davon zwar ein Mannigfaltiges, aber es ift ohne alle Qualität. Der Raum ift blos eine beftimmte Art des Aufsereinanderfeyns, und die Zeit eine beftimmte Art des Nacheinanderfeyns, aber diefe Art und Weife läfst fich nicht durch Begriffe deutlich machen; fie ift uns blos durch die Natur unfrer Receptivität gegeben, und wir erkennen fie unmittelbar, wenn wir diefe betrachten, d. h. wir fchauen fie an, und unfre Vorftellungen von Raum und Zeit find Anfchauungen, und zwar reine Anfchauungen, weil das Mannigfaltige in denfelben nicht durch Empfindung in uns vorgeftellt wird. Woher es aber komme, dafs gerade Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen aller unfrer Anfchauungen find, ift uns fo wenig bekannt, als woher

her es kommt, dafs wir überall ein Erkenntnifsvermögen haben. Wir erkennen mit vollkommner Gewifsheit, dafs die Natur unfres Anfchauungsvermögens fo befchaffen fey, dafs wir uns vermittelft des äufsern Sinnes nichts vorftellen können, wenn es nicht im Raume ift, und, dafs wir vermittelft des innern Sinnes uns nichts vorftellen können, wenn es nicht in der Zeit ift. Wir erkennen alfo den Raum und die Zeit, als die nothwendigen Bedingungen unfres Anfchauungsvermögens und können daher mit vollkommner Gewifsheit ausfagen, dafs alle Gegenftände, die von uns unmittelbar erkannt werden follen, diefen Bedingungen gemäfs feyn müffen, und es find alfo Raum und Zeit Vorftellungen a priori d. h. fie werden fchon zum Voraus von allen Gegenftänden unfres Anfchauungsvermögens als nothwendige Bedingungen prädicirt, weil ohne fie gar keine finnliche Vorftellung als möglich gedacht werden kann.

Aus diefer Theorie erhellet nun, dafs alle die grofsen Schwierigkeiten, welche Hume bei der Lehre von Raum und Zeit antrifft, auf feiner falfchen und grundlofen Deduktion diefer Vorftellungen beruhen. Sein Grundfatz verführte ihn anzunehmen, dafs auch der Zeit und dem Raume Impreffionen entfprechen müfsten, und er giebt daher Dinge, die im Raume und in der Zeit find, für Merkmale diefer Vorftellungen felbft aus. Hätte er bedacht, dafs die Formen, worinne die Gegenftände der Sinne geordnet find, fich auch insbefondere

vor-

vorftellen laffen, und dafs man wenigftens die Prädikate diefer formellen Bedingungen unabhängig von den Dingen, welche der Form gemäfs geordnet find, betrachten könne, dafs es gewiffe Bedingungen giebt, ohne welche unfer Erkenntnifsvermögen gar nicht Gegenftände erkennen kann, und dafs eben um deswillen a priori beftimmt werden kann, dafs alle erkennbare Gegenftände diefen Bedingungen gemäfs feyn müffen, dafs diefe Bedingungen felbft Gegenftände unfers Erkenntnifsvermögens werden können u. f. w.; fo würden jene Schwierigkeiten fich alle von felbft gehoben haben. Denn es ift zwar wahr, dafs fich gewöhnlich zu der Vorftellung des Raums und der Zeit irgend ein Bild gefellet; aber wir wiffen auch, dafs wir von der Qualität diefes Bildes, das heifst im Grunde fo viel als von dem Bilde felbft, fo fern es ein Bild ift, gänzlich abftrahiren müffen, und dafs das Bild ein bloffer Behelf unfrer Einbildungskraft ift, um in demfelben die reinen Raum- und Zeitverhältniffe defto beffer anfchauen zu können. Denn wir haben fchon oben die Eigenfchaft unfers Erkenntnifsvermögens bemerkt, dafs die Einbildungskraft fogleich gefchäftig ift, zu den abftrakten Vorftellungen Bilder herbeizuführen, um die Realität derfelben fogleich in Concreto vorzuftellen. Aber die Qualitäten diefer Bilder felbft gehören nicht zu den Merkmalen diefer abftrakten Vorftellungen. Es darf fich daher niemand wundern, dafs er den Raum und die Zeit nicht als wirkliche Gegenftände anfchauen kann, ohne

ohne zu gleicher Zeit durch irgend einen Sinn gegebene Gegenſtände mit anzuſchauen; denn die Natur dieſer Gegenſtände beſteht eben darin, daſs ſie nie als wirklich vorgeſtellt werden können, auſser wenn ſie etwas Reales erfüllt; aber eben, weil ſie die nothwendigen Bedingungen ſind, unter welchen wir uns etwas Reales vorſtellen können, ſo können ſie als ſolche allein betrachtet werden, und es ergeben ſich aus ihrer Natur gewiſſe Merkmale, die ganz unabhängig von allen denen Kräften, welche Raum und Zeit erfüllen, erkannt werden können. So erkennen wir aus der bloſsen Betrachtung dieſer nothwendigen Bedingungen aller ſinnlichen realen Vorſtellungen, 1) daſs ſie nicht für ſich ſubſiſtirende reale Dinge ſind, ſondern die bloſse Art und Weiſe, wie die Dinge geordnet ſeyn müſſen, wenn ſie Gegenſtände unſrer Sinne werden ſollen; alſo werden ſie als bloſse nothwendige Formen der realen Gegenſtände gedacht, ſo fern letztere ſinnlich ſollen angeſchauet werden; 2) daſs ſie unendlich ſeyn müſſen. Denn unendlich heiſst nichts anders, als was in keiner beſtimmten Zeit und in keinem beſtimmten Raume als vollendet vorgeſtellt werden kann. Wenn nun Raum und Zeit ſelbſt die letzten Bedingungen und die abſoluten Formen aller unſrer Vorſtellungen und realen Gegenſtände ſind; ſo kann unmöglich eine neue Form gedacht werden, in welcher der Raum und die Zeit wären, denn ſonſt würden Raum und Zeit nicht die letzten Bedingungen für uns ſeyn. Der Begriff unendlich bezeichnet alſo

fo gar kein reales durch Empfindung gegebenes Prädikat, fondern ift blos ein regulativer und problematifcher Begriff, der fo wie das Wort ewig gebraucht wird. So fagt man, die Gefetze des Verftandes, der Natur u. f. w. find ewig, d. h. fo lange diefe Gegenftände dauren, müffen auch diefe Gefetze beobachtet werden. Und fo heifst auch Raum und Zeit find unendlich, nichts anders, als Raum und Zeit find die ewigen Bedingungen, unter welchen unfre Sinnlichkeit Gegenftände erkennen kann, und wir mögen alfo die Erkenntnifs der Gegenftände fo fehr erweitern, als wir immer wollen und können, fo können wir doch niemals vermittelft unfres Anfchauungsvermögens auf einen Gegenftand ftofsen, der nicht an eine oder beide Bedingungen gebunden wäre. Iede beftimmte Zeit, wenn fie auch noch fo grofs wäre, müffen wir nothwendig wiederum in der Zeit, und jeden beftimmten Raum müffen wir wiederum in dem Raume denken, d. h. Raum und Zeit find ihrer Ausdehnung nach unendlich, 2) dafs fie kontinuirlich und gleichförmig find. Denn das Kontinuirliche befteht darinne, dafs nichts Fremdartiges das Mannigfaltige unterbricht. Nun find Raum und Zeit die Formen aller finnlichen Gegenftände, folglich ift es unmöglich, dafs irgend ein finnlicher Gegenftand follte angetroffen werden, der nicht im Raume und in der Zeit wäre. Zeit und Raum find alfo allenthalben und fie können durch nichts unterbrochen werden, d. h. fie find kontinuirlich, und da

alle

alle Theile der Zeit Zeiten und alle Theile des Raums Räume, folglich von einerlei Natur sind, so sind sie auch gleichförmig. 3) Dass sie ins Unendliche theilbar sind. Die unendliche Theilbarkeit der Zeit und des Raums hat nach unsrer Theorie gar keine Schwierigkeiten. Denn es ist hier gar nicht von einer physischen Theilung, d. i. von einer wirklichen Trennung und Scheidung in diskrete Grössen die Rede, sondern blos von einer metaphysischen Theilbarkeit, und man will damit nur so viel sagen, als: es lässt sich kein Raum denken, oder angeben, in welchem nicht noch Räume und keine Zeit, in welcher nicht noch Zeiten gedacht werden könnten. Denn dieses fliesst aus der Natur des Raums und der Zeit, weil jener ein Ausser- und Nebeneinanderseyn, diese aber ein Nacheinanderseyn ist. Wenn man also einen Raum oder eine Zeit setzen wollte, in welchen keine Theile mehr anzutreffen wären, so würde dieses der Natur der Zeit und des Raums widersprechen, und daher ist beides absurd und unmöglich. Wenn wir aber sagen, Raum und Zeit seyn ins Unendliche theilbar, so sagen wir nicht, sie seyen aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt, sondern nur, dass uns vermöge unsrer Natur kein Raum und keine Zeit vorkommen könne, in welchem sich nicht wiederum Räume und Zeiten unterscheiden liessen. Raum und Zeit sind uns nicht als Dinge an sich, sondern nur als nothwendige Bedingungen aller sinnlichen Anschauungen, mithin

als

als Vorſtellungen a priori gegeben. Von ſolchen Vorſtellungen aber können wir nicht ſagen, daſs ſie ſich nothwendig bei dem Einfachen endigen müſsten, wenn ſie etwas Zuſammengeſetztes vorſtellten. Denn es kann gar wohl der Fall ſeyn, wie er es hier wirklich iſt, daſs gerade die Natur und das Weſen dieſer Vorſtellungen in dem Zuſammengeſetzten beſtehe, und daſs daher das Einfache geradezu als Beſtandtheil ausgeſchloſſen wird; ſo wie dieſes z. E. wirklich bei allen Gegenſtänden, des äuſsern Sinnes der Fall iſt, als welche unter keiner Bedingung etwas Abſoluteinfaches vorſtellen können, und für die alſo alle Gegenſtände nothwendigerweiſe theilbar ſeyn müſſen. Raum und Zeit werden von uns gar nicht als Dinge erkannt, die an und für ſich exiſtirten, ſondern als bloſse Bedingungen, denen alle ſinnliche Gegenſtände überhaupt gemäſs ſeyn müſſen. Ob der Grund dieſer Bedingungen in dem Einfachen zu ſuchen ſey, und worinne dieſer Grund beſtehe, wiſſen wir nicht; wir wiſſen nur ſo viel mit Gewiſsheit, daſs die Bedingungen ſelbſt jederzeit ein Mannigfaltiges, folglich ein Zuſammengeſetztes enthalten. Was ins Unendliche theilbar iſt, beſteht darum nicht aus unendlich vielen Theilen, denn das letztere führt auf ein Abſurdum hin, und ſetzt voraus, daſs ein Ganzes mit allen ſeinen Bedingungen zugleich gegeben und doch auch nicht gegeben ſey, gegeben, weil es ganz iſt; nicht gegeben, weil das Unendliche in keiner Zeit gegeben werden kann. Aber wenn man ſagt, es

ſey

ſey etwas ins Unendliche theilbar, ſo will man zu verſtehen geben, daſs ein nothwendiges Hinderniſs im Wege ſtehe, ja, daſs es ganz unmöglich ſey in irgend einer Zeit auf die abſolut letzten Bedingungen zu ſtoſsen. So haben wir mit dem Satze, daſs Zeit und Raum die letzten Bedingungen ſind, unter welchen wir Gegenſtände erkennen können, auch zugleich eingeräumt, daſs wir nie Gründe davon entdecken können, die noch über dieſe Bedingungen hinaus reichen, und da nun das Weſen und die Natur dieſer Vorſtellungen darinne beſteht, daſs ſie ein Mannigfaltiges enthalten; ſo können wir vermöge dieſer nothwendigen Einſchränkung unſres Anſchauungsvermögens vermittelſt deſſelben nie über das Zuſammengeſetzte hinaus, und alſo mit allem Rechte ſagen, daſs ihre Theilung in keiner Zeit vollendet werden könne, d. h., daſs ſie ins Unendliche theilbar ſeyen. Wollte ich die Frage unterſuchen, welches denn nun die letzten und abſoluten Gründe der Vorſtellungen von Raum und Zeit wären; ſo fürchte ich, ich möchte mich in dem Labyrinthe der metaphyſiſchen Hirngeſpinſte verirren, da die Frage mit der: wie iſt die Sinnlichkeit und ihre Vorſtellungsart möglich? einerlei iſt, und da ich von der Unmöglichkeit dieſe Frage zu beantworten, überzeugt zu ſeyn glaube.

So fallen alſo alle Widerſprüche, die Hume in dem Begriffe der unendlichen Theilbarkeit anzutreffen vermeinte, weg, und ſie treffen nur diejenigen, welche behaupten, daſs Raum und Zeit wirkliche

liche, für ſich beſtehende, aus einer unendlichen Anzahl (die ſchon an und für ſich ein Widerſpruch iſt) von Theilen zuſammengeſetzte Dinge ſind. Hume muſste bei der Theorie des Raums und der Zeit, durch ſeinen Grundſatz, der eine empiriſche Ableitung erforderte, nothwendig irre geführt werden. Durch ihn wurde er verleitet, die mathematiſchen Demonſtrationen für Sophiſtereien zu erklären, ja ſeinem Grundſatze, meinte er, müſsten alle Erfahrungen ſelbſt das Anſehen der ganzen Mathematik, und aller übrigen Wiſſenſchaften aufgeopfert werden. Ihm gefiel das Laviren nicht, womit diejenigen, die ſich eben dieſem Winde überlieſsen, ihr Haab und Gut zu retten ſuchten. Er war kühn genug, ſich dem Sturme ſeines Grundſatzes ganz und gar zu überliefern, und die Wirkungen deſſelben Jedermann ſehen zu laſſen; ja er fürchtete ſich nicht, das Reich der Wiſſenſchaften durch ſeinen Angriff ſelbſt zu verwüſten, ſollten auch ſeine eignen Beſitzungen ſelbſt mit zu Grunde gehen. Aber wir haben nun geſehen, daſs Hume's Grundſatz, als ob alle Vorſtellungen von einzelnen Gegenſtänden der Erfahrung abgezogen, mithin a poſteriori wären, falſch iſt; wir haben ihm ein Faktum entgegen geſtellt, welches ſeinen Grundſatz geradezu umwirft, nemlich die Erkenntniſs von Raum und Zeit, da wir a priori wiſſen, daſs alle ſinnliche Gegenſtände nothwendigerweiſe dieſen Bedingungen unterworfen ſeyn müſſen, und wir haben zugleich die Art und Weiſe erklärt, wie

diese Erkenntniss a priori möglich sey, nemlich dadurch, dass wir diese Vorstellungen nur auf Gegenstände unsres Anschauungsvermögens beziehen. Unser Beweis ruhete auf folgenden Momenten: Wenn unser Anschauungsvermögen Vorstellungen von Gegenständen erhalten soll, so müssen diese Gegenstände so beschaffen seyn, dass sie dasselbe afficiren, und in ihm vorgestellt werden können; nun ist aber unser Anschauungsvermögen von der Beschaffenheit, dass dem äussern Sinne nichts vorgestellt werden kann, als was im Raume ist, und dem innern Sinne nichts, als was in der Zeit ist; folglich müssen alle Gegenstände des innern Sinnes in der Zeit und alle Gegenstände des äussern Sinnes im Raume und (weil diese auch allemal Gegenstände des innern Sinnes werden müssen) in der Zeit seyn. Da nun der Raum die allgemeine Bedingung aller äussern, und die Zeit die allgemeine Bedingung aller sinnlichen Gegenstände überhaupt ist, so müssen auch beide Vorstellungen in den Gegenständen der Sinne anzutreffen seyn, (ob sie gleich mit den Sinnen selbst nicht zu empfinden sind) und die Vorstellungen davon müssen sich von ihnen abziehen lassen. Denn wenn man von allem Mannigfaltigen abstrahirt, was der Empfindung entspricht, so bleibt doch noch die Vorstellung des Neben- und Nacheinanderseyns übrig, und wird als die nothwendige Bedingung aller sinnlichen Anschauungen gedacht. Obgleich alle Eigenschaften der Körper andre Eigenschaften seyn könnten, so ist doch der Raum etwas Unveränderli-

ches

ches, das immer zum Grunde gelegt werden mufs; und wenn gleich ganz andre Empfindungen eine Zeit erfüllen könnten, fo müffen fie doch eine Zeit erfüllen, wenn fie Vorftellungen werden follen. Daher ift es auch begreiflich, weshalb wir mit Gewifsheit wiffen können, dafs der Raum nicht mehr und nicht weniger als drei, und die Zeit nicht mehr als eine Dimenfion haben. Denn hätten fie davon mehr, fo müfsten diefelben, da fie nothwendige Bedingungen jeder Anfchauung find, auch in jeder Anfchauung angetroffen werden. Aus allem diefem alfo, dafs wir diefe Vorftellungen fo genau und vollftändig kennen, dafs es unmöglich ift, dafs wir fie durch Empfindung haben können, (weil fie gar nichts Reales enthalten) dafs fie endlich allgemein und nothwendig find, wiffen wir mit Zuverläffigkeit, dafs die Vorftellungen von Raum und Zeit Vorftellungen a priori, und zwar weil fie unmittelbar ein Mannigfaltiges, das dennoch an fich keine Realität hat, und keiner Empfindung entfpricht, vorftellen, reine Anfchauungen a priori find.

Hiedurch ift nun denen, welche auf dem Schiffe des Skepticifmus einen neuen Anfall auf das Land der Wahrheit nach Humifcher Weife thun wollten, ein ftarker Felfen entgegen geftellt, der leicht eine Urfache werden kann, dafs fie anftatt das Land zu erfchüttern, ihren eignen Nachen zertrümmern.

Allein die Erkenntniffe a priori find noch nicht erfchöpft. Denn unfer Erkenntnifsvermögen befteht, fo wie jedes Vorftellungsvermögen überhaupt,

haupt, nicht blos aus einer Receptivität, sondern hat auch eine bestimmte Spontaneität, oder ein gewisses Verbindungsvermögen. Nun kann man auf dieselbige Weise, wie man aus der Beschaffenheit der Receptivität auf gewisse bestimmte Eigenschaften in denjenigen Objekten schliefsen konnte, welche die Receptivität afficiren sollen; so kann man auch aus der blofsen Betrachtung der reinen Spontaneität auf die Beschaffenheiten in den Objekten schliefsen, ohne welche sie gar nicht durch die Spontaneität vorgestellt werden können, ohne durch Erfahrung diese Eigenschaften von allen einzelnen Objekten erkannt zu haben. So kann ich aus der blofsen Betrachtung der Natur des thierischen Erkenntnifsvermögens von allen Objekten, welche von ihnen sollen vorgestellt werden, mit Gewifsheit a priori wissen, dafs in ihnen sämmtlich Mannigfaltigkeit und Einheit angetroffen werden müssen. Denn ohne im Raume und in der Zeit zu seyn, können sie nicht von der Receptivität, und ohne Einheit zu haben, können sie nicht von der Spontaneität vorgestellt werden. Also mufs beides in allen sinnlichen Objekten jederzeit vereiniget vorgestellt werden. Nehmen wir nun die besondere Spontaneität in der menschlichen Natur, welche Verstand heifst; so ist diese ebenfalls ein Vermögen, welche nichts ist, so bald man nicht annimmt, dafs es gewisse Gegenstände giebt, die von ihm verbunden werden, oder über welche der Verstand urtheilt. Und es läfst sich daher mit vollkommner Sicherheit

schlie-

ſchlieſsen, daſs die Dinge, welche Objekte unſrer Beurtheilung werden ſollen, ſo beſchaffen ſeyn müſſen, daſs es auch möglich iſt, Urtheile über ſie zu fällen. Nun erkennen wir gewiſſe Geſetze im Verſtande, nach denen er nothwendig verknüpft, und mit deren Aufhebung die ganze Natur unſres Verſtandes zu Grunde gehen würde. Dieſen Geſetzen müſſen alſo auch alle Gegenſtände der menſchlichen Beurtheilung gemäſs ſeyn, und es iſt daher möglich, daſs wir dieſe Eigenſchaften der Objekte a priori von der Erfahrung ganz unabhängig wiſſen können. So kann ich mit vollkommner Gewiſsheit wiſſen, daſs mir nie ein von mir und meinen eignen Verändrungen verſchiedenes Ding vorkommen kann, das nicht im Raume exiſtirte, in welchem nichts Mannigfaltiges angetroffen würde, welches nicht zu einer Einheit zuſammenſtimmte, in welchem nicht etwas Beharrliches wäre u. ſ. w. Alles dieſes weiſs ich a priori, ohne von allen dieſen Gegenſtänden irgend etwas erfahren zu haben. Freilich ſind alle dieſe Merkmale a priori, welche mir die Natur des Verſtandes anbietet, keine durch das Gegebene beſtimmten Qualitäten, ſie haben keinen Inhalt, ſondern ſie betreffen nur die Art und Weiſe, wie die Gegenſtände verknüpft ſeyn müſſen. Daſs mir irgend ein Gegenſtand grün erſcheinen, daſs er Blätter, Zweige, Nahrungsſaft haben, etwas Brennbares und ſo weiter enthalten müſſe, kann ich nicht a priori wiſſen, daſs aber ein ſolcher Gegenſtand, wenn er mir durch

meine äussere Sinne gegeben, und durch meinen Verstand erkannt werden soll, dass er alsdenn im Raume seyn, dass er ein gewisses Mannigfaltige, das zu Einem zusammenstimmt (eine Grösse) eine oder mehrere Kräfte, die auf die Sinne wirken (Realitäten) u. s. w. enthalten müsse, kann ich mit vollkommner Gewissheit a priori wissen. Es würde hier zu weitläuftig seyn, diese Erkenntnisse a priori vollständig auseinandersetzen oder auch nur aufzählen zu wollen, besonders da dieses schon von Kant mit so unerreichbarem Tiefsinn geschehen ist, und mehrere Versuche da sind, worinne man sich bemühet hat, die Deduktion dieser Erkenntnisse a priori deutlich zu machen. Hier ist es schon genug ihre Möglichkeit und Wirklichkeit bewiesen zu haben. Denn wenn nur ein einziges Urtheil a priori erwiesen ist, so fällt schon der Humische Grundsatz und mit ihm das ganze System. Nun haben wir die Art und Weise, wie eine solche Erkenntniss a priori von den Gegenständen möglich ist, sehr deutlich gezeigt; es ist ferner gewiss, dass wir alle unsre Wissenschaft auf dergleichen Urtheile a priori zuletzt gründen, und der Grund, weshalb man diese Gültigkeit der Urtheile a priori verwarf, war kein anderer, als weil man sie für unmöglich hielt. Nun haben wir in dem Vorigen ihre Möglichkeit dargethan, folglich fällt dieser Grund ganz weg. Ja es kann überdem auf keine andre Art die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori eingesehen werden, wie in

dem

dem Folgenden noch erhellen wird, und daher ſchlieſsen wir, daſs, wenn ſie wirklich ſind, ſie nur auf dieſe Art wirklich ſeyn können.

Aber laſst uns nun, unſerm Vorſatze gemäſs, unterſuchen, woher es kömmt, daſs die Stimme für den empiriſchen Urſprung aller Erkenntniſſe ſo gemein geworden iſt. Hier bemerke ich nun 1. daſs man ſein Augenmerk bei der Unterſuchung über den Urſprung der Erkenntniſs nur immer auf den Inhalt oder die Materie derſelben gerichtet, daſs man aber auf die Form oder auf die bloſse Verbindung der Materie gar wenig Rückſicht genommen hat, indem beide Theile, wenn man ſie ja unterſchied, doch für völlig gleichartig anſah. Nun iſt es aber ganz richtig, daſs alle Materie der Erkenntniſs a poſteriori gegeben werden muſs, und alſo der Urſprung der Erkenntniſs ihrem beſtimmten Inhalte nach jederzeit empiriſch iſt. So lange man alſo über den Urſprung des Inhalts unſrer Erkenntniſs ſtritt, hatten diejenigen Recht, welche behaupteten, daſs wir nur a poſteriori, durch Empfindung reale Objekte kennen lernten. Dieſe Meinung iſt überdem ſo leicht begreiflich zu machen, ſie iſt der Natur der Sache ſo gemäſs, daſs man wohl einſieht, wie dieſe Meinung ſo leicht Eingang und Beifall gefunden hat. Die Menſchen geben überdem mehr auf dasjenige Acht, was auſser ihnen vorgeht, als was in ihnen ſelbſt liegt, und ſind zufrieden, wenn ſie nur die Möglichkeit einiger Beſtandtheile einſehen. Denn dieſes macht ſie

geneigt, die übrigen fchon a priori für Dinge von gleicher Natur zu halten, und fo fchloffen fie nach einer fehr gewöhnlichen Analogie: Weil viele Beftandtheile unfrer Erkenntniffe ihren Urfprung a pofteriori haben, fo werden fie auch alle aus diefer Quelle kommen. Allein es ergiebt fich bald, dafs diefes nicht möglich ift, fobald man eine Deduktion aller Beftandtheile unfrer Erkenntniffe verfucht. Denn da findet fich, dafs einige Theile als abfolutnothwendig und allgemein gedacht werden, welche Merkmale fchlechterdings keine Ableitung a pofteriori zulaffen, weil Erfahrung niemals einer Erkenntnifs, Nothwendigkeit und Allgemeinheit ertheilen kann, indem es gar keine Merkmale find, die einer Empfindung entfprechen können. Da man nun den Grundfatz als ausgemacht anfahe, dafs die Erkenntnifs ganz aus der Erfahrung abftammen müfste, fo leugnete man entweder die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntniffe, oder welches eben fo viel ift, man fand den Grund diefer Vorftellungen in gewiffen fubjektiven Gemüthsbefchaffenheiten und äufferen Umftänden der Gewohnheit, Erziehung u. f. w., wodurch denn diefe Eigenfchaften nicht objektive Befchaffenheiten unfrer Gegenftände, fondern blofse Einbildungen feyn, folglich gar nicht zu den Erkenntniffen gerechnet werden durften. Denn Erkenntniffe müffen allemal Merkmale der Objekte enthalten. Da aber in dem Vorigen gezeigt worden ift, dafs jede Erkenntnifs aus Materie und

Form

Form beſteht, und daſs nur aus der Vereinigung beider, Erkenntniſs entſtehen könne; ſo iſt immer noch möglich, daſs die Form dasjenige enthalte, was in der Erkenntniſs a priori iſt, d. h. das Nothwendige und Allgemeine. Alle berühmte Vertheidiger der Erkenntniſſe a priori (und es hat niemals an ſolchen gefehlt) haben auch immer nur auf die formellen Sätze gezielt, wiewol es Niemanden gelungen iſt, ſie vollſtändig anzugeben, und ihre Quelle und Gültigkeit befriedigend darzuthun, wenn man Kants Verſuche dieſen Vorzug nicht einräumen will. Plato ſchien keine andere Auskunft zu wiſſen, als ihnen durch einen Mythos einen Urſprung anzudichten, und ſie durch die Wiedererinnerung aus einem beſſern Zuſtande, oder gar durch die Einflüſſe der Gottheit in die menſchliche Seele zu bringen. Es war nicht viel beſſer, wenn Karteſius behauptete, daſs uns gewiſſe Grundwahrheiten angebohren würden; und wenn gleich Leibnitz vermittelſt ſeiner Hypotheſe der vorherbeſtimmten Harmonie eine ſcharfſinnigere Erklärung gab, ſo ſcheint ſie doch weder befriedigender, noch gründlicher zu ſeyn, als die ſeiner Vorgänger. Durch dieſe vergeblichen Unternehmungen ſo groſser Männer hielt ſich Hume um ſo mehr berechtiget, alle Erkenntniſſe a priori zu verwerfen. Denn wenn wir jene allgemeinen Sätze auf eine ſo unbekannte Art erhalten, wie können wir überzeugt werden, daſs ſie auch von den Objekten gelten, da wir die Objekte ſelbſt blos durch Erfah-

fahrung erkennen, die einzeln und nach und nach geschieht, und unaufhörlich neue Prädikate der Objekte lehrt? Dieser Haupteinwurf gegen die Erkenntnisse a priori ist nun von uns dadurch, wie es scheint, gänzlich gehoben, dass man gezeigt hat, die Form müsse nothwendigerweise aus der Natur desjenigen Erkenntnisvermögens, für welches die Dinge Objekte sind, erkannt werden können, weil die Dinge vorgestellt werden, folglich auch die Form haben müssen, ohne welche sie gar nicht vorgestellt werden können. Daher konnten wir mit Sicherheit schliessen, dass alle Objekte unsrer Erkenntniss diejenigen Eigenschaften haben müssen, welche unser Anschauungsvermögen und unser Verstand von ihnen fordert.

2. Hat man oft eine unrichtige Vorstellung von den Erkenntnissen a priori gehabt, indem man Erkenntnisse darunter verstand, die gar nicht durch Nachdenken erworben, sondern die auch in der rohesten Menschennatur liegen, und von ihr erkannt werden müssten. Gegen das Daseyn solcher Erkenntnisse musste man sich freilich sträuben, und man hatte ein vollkommnes Recht sie zu verwerfen. Man liess sich hierdurch leicht verführen, weil dieser Begriff der Erkenntnisse a priori absurd war, diese Art der Erkenntnisse selbst zu verwerfen, und also zu der, wie es schien, nur noch einzig möglichen Quelle überzugehen, d. h. sie sämtlich aus der Erfahrung abzuleiten. Allein der Begriff der Erkenntnisse a priori hat, wie wir gezeigt haben,

einen

einen noch andern und wahren Sinn, und deutet blos folche Erkenntniffe an, welche Prädikate von Dingen ausfagen, ohne dafs wir diefe Dinge felbft durch Erfahrung erkannt haben, wir mögen übrigens zur Erkenntnifs derfelben gelangen wenn und wie wir wollen. Dafs aber diefes ein realer Begriff fey, ift in dem Vorigen hinlänglich gezeigt worden.

3. Man hat die Erkenntniffe a priori im wahren Sinne felbft für unmöglich gehalten, weil man nicht begreifen konnte, wie man Prädikate von Dingen wiffen könnte, wenn man fchlechterdings auf keine Art Erfahrung von denfelben gehabt hätte, und daher erklärte man lieber dergleichen Erkenntniffe für Einbildungen und leitete fie fämmtlich a pofteriori ab. So lange man nun dergleichen Prädikate auf alle Objekte überhaupt bezog, hatte diefes feine Richtigkeit; fo bald man aber die Objekte blos in Beziehung auf unfer Erkenntnifsvermögen erwägt; fo begreift man leicht, wie Merkmale a priori von diefer beftimmten Gattung von Objekten gewufst werden können.

4. Man hat bisweilen geglaubt, man wolle unter reinen Erkenntniffen a priori folche verftehen, wozu gar keine Beobachtung erfordert werde, und die ganz ohne die Sinne vorgeftellt werden, und alle Erkenntniffe, die in den Sinnen vorgeftellt und durch Abfonderung erkannt find, hat man Erkenntniffe a pofteriori genannt. In diefem

Sinne

Sinne müſſen freilich alle Erkenntniſſe a poſteriori ſeyn, und es würde abſurd ſeyn, wenn man dergleichen Erkenntniſſe vertheidigen wollte. Allein da nun der Begriff derſelben beſtimmter iſt, ſo wird man keine Schwierigkeit mehr finden, ſie zuzulaſſen. Rein heiſsen nemlich die Erkenntniſſe nur dann, wenn ihr Inhalt keine ſinnliche Empfindung verurſachen kann. Von dieſer Art ſind alle Vorſtellungen, wodurch die bloſse Form, d. i. die bloſse Art der Verbindung von etwas Unbeſtimmten gedacht wird. So enthält der Begriff der Urſache, die Vorſtellung der Zeit und viele andre ſchlechterdings nichts, was einer Empfindung entſpräche, und ſie heiſsen deshalb rein. Die Vorſtellung dieſer Erkenntniſſe ſelbſt aber, und die Beziehung derſelben auf Objekte überhaupt, iſt eine Handlung, wodurch mein innerer Sinn afficirt und die Bedeutung meiner Vorſtellungen vor mein Bewuſstſeyn gebracht wird. Allein dieſe Handlung iſt ja nicht der Inhalt der Vorſtellungen. Dieſer iſt durch die Natur meines Erkenntniſsvermögens, das ich abgeſondert, in Begriffen betrachtet, habe, beſtimmt gegeben. Sodann iſt auch zu merken, daſs wir alle dieſe Erkenntniſſe durch die Beobachtung des menſchlichen Erkenntniſsvermögens erlangen, und daſs uns dieſes freilich, wie jeder Gegenſtand der Natur, gegeben iſt. Aber indem wir dieſes Erkenntniſsvermögen mit dem bloſsen Begriffe von Gegenſtänden für daſſelbige im Verhältniſs denken, ſo ergeben ſich eine Menge Prädikate von dieſen Gegen-

genſtänden, die wir unabhängig von der empiriſchen Einwirkung der Gegenſtände erkennen, und die blos die Art und Weiſe betreffen, wie dieſe Gegenſtände geordnet ſeyn müſſen, wenn ſie von uns erkannt werden ſollen. Dieſe Prädikate heiſsen ſodann rein, weil ihrem Inhalte nichts in der Empfindung entſpricht, (ob ſie gleich als Handlungen des Gemüths im innern Sinne vorgeſtellt ſind) und a priori, weil ſie mit Gewiſsheit auf Gegenſtände bezogen werden, die wir nie erfahren haben, auch wohl nie erfahren werden. Alſo ſehen wir, daſs das Empiriſche und das Reine nur immer auf den Inhalt der Vorſtellungen geht, und daſs ſie übrigens als Gemüthshandlungen alle im innern Sinne vorgeſtellt werden. Einige aber enthalten einen Stoff, der blos aus der Natur des Erkenntniſsvermögens genommen iſt, eine Verbindungsweiſe, die aber auf Objekte bezogen wird, weshalb ſie auch Erkenntniſs heiſst; der Stoff anderer Vorſtellungen aber iſt durch Einwirkungen auf die Sinne beſtimmt; und deshalb heiſsen letztere empiriſch und a poſteriori, erſtere aber rein und a priori.

Wenn man die Beiſpiele der Vorſtellungen erwägt, welche Hume anführt, um darin zu zeigen, daſs ſie a poſteriori entſprungen ſeyn, ſo wird man finden, daſs er nur ſolche Vorſtellungen gewählt hat, die einen beſtimmten Inhalt haben, und ein reales individuelles Objekt bezeichnen, daſs er alſo immer nur Vorſtellungen, nie die Elemente oder letzten Grundbeſtandtheile der Vorſtellungen erwog.

Denn

Denn wenn wir uns gleich alles vermittelſt der Vorſtellungen vorſtellen müſſen, ſo ſind doch nicht alle Objekte der Vorſtellungen wiederum Vorſtellungen; denn Körper, und die in uns wirkenden Kräfte ſind keine Vorſtellungen, ſondern reale Objekte derſelben. Und ſo können auch die Elemente der Erkenntniſs geſchieden, und beſonders zum Objekte der Vorſtellungen gemacht werden. Sobald man nun die bloſse Form als einen nothwendigen Beſtandtheil aller Vorſtellungen zum Objekte macht, ſo ergeben ſich aus derſelben gewiſſe Prädikate a priori, die zwar nie an und für ſich ſelbſt exiſtiren, die aber doch als reale Beſtandtheile aller wirklichen objektiven Erkenntniſſe auch in den Gegenſtänden unſrer Erkenntniſſe angetroffen werden müſſen.

Das was aber a priori erkannt wird, wird nicht gerade von allen, ſondern von den wenigſten erkannt. Daſs aber dennoch alle Menſchen dieſen Geſetzen a priori gemäſs erkennen, iſt ſehr begreiflich, wenn man bedenkt, daſs es diejenigen Geſetze ſind, ohne welche das Erkenntniſsvermögen gar nichts erkennt, und daſs ſie alſo daſſelbige nöthigen und zwingen, ihnen gemäſs alle Erkenntniſſe zu ordnen. Daher erkennen alle ſinnliche Weſen im Raume und in der Zeit, ob ſie gleich dieſe Formen ſich nicht abgeſondert als nothwendig vorſtellen; alle Menſchen raiſonniren nach dem Geſetze der Urſachen und Wirkungen, ob ſie gleich dieſes Geſetz in ſeiner Allgemeinheit weder denken

noch

noch ſeine Gültigkeit erweiſen können. Dieſe Formen und Geſetze wirken freilich, wie Inſtinkte in der menſchlichen Natur. Aber die Vernunft ſoll einen Grund von der Gültigkeit dieſer Geſetze angeben, und ihre Anwendung zu ihrer eignen Befriedigung rechtfertigen. Nun iſt es zwar wahr, daſs, wenn gleich die Vernunft einen falſchen Grund von dieſen Geſetzen angiebt, ihre Wirkungen dennoch erfolgen. Aber es giebt gewiſſe Ideen von Gegenſtänden, deren Realität und Beſchaffenheit nur allein durch die Einſicht in die Natur dieſer Grundſätze ausgemacht werden kann, und um dieſer willen iſt es nöthig, ihre Gültigkeit durch Vernunftgründe zu beweiſen. Falſche Gründe werden alſo die Wirkſamkeit dieſer Geſetze zwar nicht aufheben, indem wir doch alle reale Erkenntniſs durch ſie erlangen, aber wir werden die Gründe dieſer realen Erkenntniſſe nicht verſtehen, und über die Natur unſrer Erkenntniſſe, über die wir doch einmal urtheilen, falſch urtheilen. Mithin liegt hierin eine Quelle zu Irrthümern, die nur dadurch verſtopft werden kann, daſs der Umfang dieſer Geſetze, und die Art ihrer Anwendung genau beſtimmt wird.

Hieraus ſiehet man nun, daſs es zwar ſeine Richtigkeit hat, was Hume an mehrern Orten ſagt, daſs die Wirkſamkeit dieſer Geſetze nicht allein von der vernünftigen Erkenntniſs derſelben abhange. Denn auch der Vernunft ſind gewiſſe Geſetze gegeben, nach der ſie erkennen muſs,

ſo-

so bald sie schliesst oder denkt, wenn sie gleich noch nicht einen so hohen Grad der Vollkommenheit erreicht hat, dass sie ihre eignen Gesetze sich selbst vorstellen und ihre Gültigkeit durch Gründe beweisen kann. Aber es giebt gewisse andere Erkenntnisse, die von der Einsicht dieser Gesetze und ihrer Gründe abhängen, und deren Wahrheit, ohne die richtige Vorstellung der letztern schlechterdings nicht erforscht werden kann. Dergleichen sind alle metaphysiche Fragen: ob ein Gott und eine Vorsehung, eine Unsterblichkeit u. s. w. sey. Diese Gegenstände sind uns wichtig, und so wichtig uns diese sind, so wichtig müssen uns auch die Untersuchungen über die Natur der Erkenntnisse a priori seyn. Denn ohne diese genau erforscht zu haben, läst sich schlechterdings nicht mit Gewisheit bestimmen, ob jene Gegenstände blos in der Einbildung ihren Grund haben, oder ob vernünftige Gründe für ihre Realität angetroffen werden.

Vierter Verfuch.

Von den verfchiedenen Arten der Erkenntnisse ihrem Inhalte nach und der Gewifsheit derfelben.

Wir haben bisher den Urfprung der Erkenntnifs erwogen, und im Allgemeinen fowol die Elemente aufgefucht, woraus alle Erkenntniffe zufammengefetzt find, als auch die Quellen des Inhalts unfrer Erkenntnifs angegeben, nach welchen fie entweder a priori oder a pofteriori war, je nachdem die Prädikate, welche auf Objekte bezogen werden, entweder vor der empirifchen Anfchauung des Objekts, oder erft durch diefelbe erkannt werden. Jetzt wollen wir unfre Aufmerkfamkeit auf den verfchiedenen Inhalt der Erkenntniffe und auf die Art und Weife richten, wie wir dazu gelangen. Vielleicht laffen fich aus diefer Betrachtung Bemerkungen ziehen, welche die verfchiedenen Arten der Gewifsheit und die mannigfaltigen Grade des Beifalls erklären.

Wir haben oben gefehen, dafs der wefentliche Charakter der Erkenntnifs darinne beftehet, dafs die Vorftellung auf ein beftimmtes Objekt bezogen wird, d. h. dafs fowol die Form als die Materie der Vorftellung als in einem von der Vorftellung felbft ver-

verſchiedenem Objekte enthalten, oder mit den realen Merkmalen deſſelben identiſch gedacht wird. Wenn wir ſagen, wir haben gewiſſe Erkenntniſſe von dem Körper, dem Menſchen, der Seele, der Gottheit u. ſ. w., ſo wollen wir nichts anders ſagen, als wir ſtellen uns gewiſſe Merkmale vor, die mit gewiſſen realen Merkmalen in den Gegenſtänden einerlei ſind. Dieſe Objekte mögen nun ſelbſt wiederum Vorſtellungen ſeyn oder nicht, ſo ſind ſie doch von denen Vorſtellungen, wodurch ſie vorgeſtellt werden, verſchieden, und eine Erkenntniſs muſs alſo, wenn ſie möglich ſeyn ſoll, jederzeit ein Objekt haben. Bisher haben wir die Erkenntniſſe blos als Handlungen des Gemüths erwogen, und haben geſehen, daſs vermöge der Natur des Erkenntniſsvermögens ein gewiſſes Mannigfaltiges und eine Einheit dazu erfodert wird, um Erkenntniſs möglich zu machen. Allein beides iſt nichts als eine allgemeine Foderung, die aus der Natur des Vorſtellungsvermögens flieſst; ſoll nun eine konkrete Erkenntniſs zu Stande kommen, ſo muſs dieſes Mannigfaltige und dieſe Einheit in der Vorſtellung durch das Objekt beſtimmt, und durch die Einwirkung des Objekts auf das Erkenntniſsvermögen eine wirkliche Erkenntniſs erzeugt werden. Denn in aller Erkenntniſs müſſen die Vorſtellungen von ihren Objekten beſtimmt ſeyn, letztere mögen übrigens ihren Grund haben, wo man will. Nun kann man zwar im Allgemeinen einige Prädikate, die zur Möglichkeit der Vorſtellung der Ob-

jekte

jekte gehören, aus der Natur des Erkenntnißver- mögens erkennen, aber dieſe betreffen doch nur die Art und Weiſe ihres Daſeyns überhaupt, wel- che ebenfalls durch das Objekt ſelbſt, obgleich je- nen allgemeinen Geſetzen gemäſs, beſtimmt wird. So wiſſen wir zwar a priori, daſs ein Gegenſtand unſrer äuſsern Sinne und unſers Verſtandes im Raume ſeyn müſſe, daſs er ein Mannigfaltiges, das zur Einheit zuſammenſtimmt, enthalten, daſs die- ſes Mannigfaltige mit einer Qualität verſehen ſeyn müſſe u. ſ. w. Aber wie groſs der Raum ſey, den das Objekt erfüllen werde, wie viele Theile ſich in demſelben unterſcheiden laſſen, auf welche beſon- dern Sinne und mit welchem beſtimmten Grade von Kraft ſeine Qualitäten wirken werden, was es für Urſachen und Wirkungen begleiten u. ſ. w., von al- le dem läſst ſich nichts a priori wiſſen, ſondern es werden alle dieſe Umſtände durch das Objekt ſelbſt a poſteriori beſtimmt. Alſo nicht nur die materiellen Beſchaffenheiten, ſondern auch die formellen, in ſo fern ſie erſt durch jene beſtimmt werden müſſen, können nur a poſteriori er- kannt werden. Ich kann ſo wenig a priori wiſ- ſen, ob die Erde die Geſtalt einer Kugel habe, wie groſs ihr Flächen- und Kubikinhalt ſey, als ich es wiſſen kann, welche Metalle, Steine, Gewäſſer u. ſ. w. ſie in ſich enthalte. Beides muſs ich erſt durch Erfahrung lernen. Daſs aber die Erde, wenn es ein ſolches Ding giebt, überhaupt im Raume ſeyn, daſs ſie eine Gröſſe, Realität u. ſ. w. haben müſſe,

kann

kann ich, ohne von ihr selbst Erfahrung zu haben, a priori aus der Natur meines Erkenntnissvermögens wissen. Denn dieses giebt mir die Bedingungen an, unter welchen ich von Gegenständen Erfahrung haben kann. Wir erkennen also a priori nichts, als die allgemeinen nothwendigen Bedingungen, unter welchen die Gegenstände für unser Erkenntnissvermögen Gegenstände seyn können. Wie gelangen wir aber nun zur realen Erkenntniss dieser Objekte? Wie können wir überzeugt werden, dass die Objekte unsrer Erkenntniss Wirklichkeit und Realität haben, und wie vielerlei Art sind die Objekte, auf welche wir unsre Vorstellungen beziehen? Um diese Frage zu beantworten, bemerke ich:

1. Dass uns unsre Sinne allein eine unmittelbare Vorstellung von Gegenständen gewähren. Es afficirt Etwas unsre Sinnlichkeit, und wir erhalten eine Vorstellung, die wir unmittelbar auf das von ihr verschiedene Ding als ihr Objekt beziehen, weil unsre Vorstellung nur durch dasselbe bestimmt wird. Wir schauen auf diese Art äussere und innere Objekte an. Die erstern machen den Inbegriff der Körperwelt aus, die letztern sind die Veränderungen und Handlungen unsres Gemüths. Unser äusserer und innerer Sinn schauet also stets Gegenstände an; beide haben Vorstellungen, die auf etwas von den Vorstellungen Verschiedenes, auf Objekte bezogen werden, die selbst als unmittelbar gegeben, und durchgängig bestimmt, d. i. als Individua vorgestellt werden.

den. Dieſes ſind ſinnliche Gegenſtände, Erſcheinungen oder Phänomene, innere und äuſsere.

2. Unſer Verſtand ſondert Merkmale, die mehrern dieſer ſinnlichen Gegenſtände gemein ſind, ab; er beobachtet, nach welchen Geſetzen ſie verbunden ſind, und wie ſie wirken. Er bildet Begriffe und Urtheile, und bezieht dieſelben auf die ſinnlichen Gegenſtände. Bis hierher hat es alſo der Verſtand nur mit ſinnlichen Gegenſtänden zu thun. Seine Begriffe und ſeine Urtheile ſind wirkliche Erkenntniſſe, denn ſie beziehen ſich auf Gegenſtände, und obgleich dieſe Gegenſtände durch den Verſtand ſelbſt nicht vorgeſtellt werden, und alſo auch durch ihn nicht beſtimmt ſind, ſo können ſie doch wenigſtens möglicherweiſe durch das Anſchauungsvermögen beſtimmt gegeben werden. Eine Erkenntniſs der Phänomene durch das bloſse Anſchauungsvermögen und die Einbildungskraft iſt eine blos ſinnliche Erfahrungserkenntniſs; eine Erkenntniſs der Phänomene durch Sinne und Verſtand iſt eine vernünftige Erfahrungserkenntniſs. Erſtere trifft man auch bei den Thieren an.

3. Allein öfters bildet ſich unſre Vernunft auch Begriffe, welche ſie auf überſinnliche Gegenſtände bezieht. Sie geſteht, daſs der Menſch von dieſen Gegenſtänden keine ſinnlichen Anſchauungen, ja überall keine Anſchauungen haben könne, daſs die Vernunft blos einige allgemeine Merkmale

von ihnen erkenne, daſs ſie aber doch von dem Daſeyn dieſer Gegenſtände überzeugt werden, und ihre Begriffe auf dieſelben beziehen könne. Gott, Seele, der letzte Grund der Materie u. ſ. w. ſind von jeher Gegenſtände dieſer Art der überſinnlichen Erkenntniſſe geweſen. Man kann dieſen Begriffen den Namen der Erkenntniſſe nicht abſprechen. Denn Erkenntniſſe heiſsen alle Vorſtellungen, ſo ferne ſie auf beſtimmte Gegenſtände bezogen werden. Nun ſind zwar die überſinnlichen Gegenſtände nicht gegeben, werden alſo zwar nicht als beſtimmt vorgeſtellt, aber doch als nothwendig und an ſich beſtimmt vorausgeſetzt. Es heiſst aber nicht blos diejenige Vorſtellung eine Erkenntniſs, die ſich auf eine für uns mögliche oder ſchon gegebene Anſchauung bezieht, ſondern wenn ſie nur auf irgend einen wirklichen Gegenſtand geht, es mag dieſer von unſerm Subjekte angeſchauet werden können oder nicht. Ob übrigens die Idee mit falſchen Prädikaten ausgeſchmückt, und der Gegenſtand durch ſie unrichtig beſtimmt worden, d. h. ob es eine falſche Erkenntniſs ſey und ob ihr überall ein ſolcher Gegenſtand entſprechen könne, wie er gedacht wird u. ſ. w., ſind andre Fragen, deren Entſcheidung nicht hierher gehört.

Unter der Maſſe der wirklichen vorhandenen Vorſtellungen treffen wir nun Erkenntniſſe von allen drei Arten an. Wir haben blos ſinnliche Erfahrungen, wir verknüpfen dieſe empiriſchen Anſchauungen nach Naturgeſetzen und erwerben uns dadurch

durch eine vernünftige Erfahrungserkenntniſs, wie die Phyſik, Pſychologie, Chemie, Politik und viele andre Wiſſenſchaften beweiſen. Die Menſchen glauben endlich eine Erkenntniſs von dem Ueberſinnlichen zu haben; ſie raiſonniren über die letzten Gründe der Körperwelt, über die Natur der Seele, ſie glauben die Gottheit zu erkennen und viele andre Gegenſtände, von denen ſie ſelbſt eingeſtehen, daſs ſie ihnen nie in der Erfahrung durch ſinnliche Wahrnehmung vorkommen können. Wenn wir alſo die Erkenntniſſe ihren Objekten nach eintheilen wollen, ſo haben einige ſinnliche, andre überſinnliche Gegenſtände. Die ſinnlichen ſind entweder Objekte des äuſſern oder Objekte des innern Sinnes, und von beiden haben wir entweder blos ſinnliche oder vernünftige Erfahrungserkenntniſs oder wir wiſſen gar von ihnen ſchon etwas a priori. Die überſinnlichen beziehen ſich entweder auf Dinge überhaupt, und ſind Begriffe, die allen Gegenſtänden zukommen, oder ſie beziehen ſich auf ein beſtimmtes überſinnliches Ding, wie die Seele, Gott u. ſ. w. Man ſiehet leicht ein, daſs die letztere Art der Erkenntniſs jederzeit eine Erkenntniſs a priori ſeyn müſſe, da wir die unmittelbare Wahrnehmung dieſer Gegenſtände für unſre Natur ſelbſt für unmöglich halten.

Es entſteht nun die groſse und wichtige Frage, auf welche Art werden wir überzeugt, daſs unſre Erkenntniſs Wahrheit enthalte, oder daſs ſie wirklich mit ihren Objekten übereinſtimme?

Wir finden, daſs die Ueberzeugung oder der Glaube, daſs unſer Urtheil wahr ſey, nicht immer, wie Hume ganz richtig bemerkt hat, von der Einſicht hinreichender vernünftiger Gründe abhängt, ſondern daſs Gewohnheit, Neigung, Leidenſchaft, Ueberredung, Erziehung und alle die ſubjektiven Gründe, welche Hume aufzählt, ſehr oft den Glauben hervorbringen. Wir bemerken ferner, daſs aus dieſer Einrichtung kein ſonderlicher Nachtheil für das gemeine Leben entſteht. Es iſt den Folgen nach einerlei, ob jemand das Gute aus der vollkommnen Einſicht deſſen was gut iſt, thut, oder ob er es thut, weil er dazu gewöhnt oder erzogen worden, ob jemand eine Auferſtehung glaubt, weil ihn Vernunftgründe beſtimmen, oder weil es ihm der Prieſter geſagt hat. Die Natur hat gewiſſe Zwecke, zu deren Erreichung ſie mancherlei Anſtalten getroffen hat, und da ſich die Vernunft erſt ſpät entwickelt, ſo hat ſie in die menſchliche Natur ſolche Principien gelegt, wodurch alle diejenigen Zwecke erreicht werden konnten, welche ſie von der Vernunft unabhängig erreichen wollte. Daher glaubt der Menſch das Daſeyn der Körperwelt, ſeiner Empfindungen, ſelbſt überſinnlicher Gegenſtände u. ſ. w. ohne vollkomne Einſicht der Vernunftgründe, und miſst ihre Wahrheit nur inſtinktmäſsig nach ſeinen Empfindungen und nach ihrer Brauchbarkeit zu ſeinen Zwecken und Bedürfniſſen. Oder eigentlich zu reden, müſste man ſagen, dieſe ſubjektiven Gründe wirken die

Ab-

Abſichten der Natur durch Vorſtellungen, ohne daſs eigentlich dasjenige Gefühl da iſt, welches man vernünftige Ueberzeugung nennen kann. Denn eine ſolche Ueberzeugung iſt ein Gefühl, welches nur durch eine Urſache hervorgebracht werden kann, nemlich durch gedachte Gründe. Daher kann man auch Ueberzeugung nur ſolchen Weſen zuſchreiben, denen Vernunft zukömmt, und Thiere können das Gefühl der Ueberzeugung nie haben, wenn ſie nicht Gründe denken können. Ob die Gründe, welche gedacht werden, wahr oder falſch, zureichend oder unzureichend ſind, kömmt hier nicht in Anſchlag. Kurz, nur alsdenn, wenn die Vernunft des Subjekts gewiſſe Gründe für wahr und zureichend hält, erfolgt Ueberzeugung. Die Ueberzeugung iſt ein Gefühl, und ich kann es daher ſeiner Natur nach, ſo wenig wie irgend ein anderes beſtimmen, was es an und für ſich ſelbſt ſey, aber ich kann es ſeiner Kauſſalität nach beſtimmen und ſagen, daſs es jederzeit nur durch vorgeſtellte und gedachte Gründe hervorgebracht werden könne. Kein Menſch, wenn er von Ueberzeugung redet, beruft ſich auf Gewohnheit, Erziehung, Leidenſchaft u. ſ. w. ſondern jeder rechtfertiget ſie mit einem Grunde, wenn er auch noch ſo ſchlecht und noch ſo ſchwach ſeyn ſollte. Gewohnheit, Erziehung u. ſ. w. ſind nur Hinderniſſe, welche machen, daſs ſeine Urtheilskraft einen unzureichenden oder falſchen Grund für wahr und zureichend hält, und da blos das Fürwahrhalten die Ueberzeugung hervorbringt,

bringt, ſo kann freilich auch ein unrichtiges Fürwahrhalten Ueberzeugung hervorbringen, und jene ſubjektiven Gründe können, ſo ferne ſie auf die Urtheilskraft einfliefsen, und dieſe in ihrer Wirkſamkeit aufhalten, allerdings Einfluſs auf die Ueberzeugung haben, indem ſie machen, daſs da ein Fürwahrhalten entſteht, wo nach vernünftigen Principien keines erfolgen würde. In der thieriſchen Natur vertritt ein gewiſſes Gefühl, das durch die Gründe verurſacht wird, die Hume ſo ſchön auseinandergeſetzt hat, die Stelle der Ueberzeugung, indem es gleiche Wirkungen hervorbringt, iſt aber ſelbſt nicht Ueberzeugung, indem die Urſache nemlich das Bewuſstſeyn eines hinreichenden Grundes dazu ganz fehlt. Es iſt aber weder eine befremdende noch ſeltene Erſcheinung, daſs einerlei Wirkungen durch ganz verſchiedene und heterogene Urſachen hervorgebracht werden. Wahre Ueberzeugung können alſo nur ſolche Gründe hervorbringen, die von der Vernunft für wahre Gründe erkannt werden, und eine feſte unerſchütterliche Ueberzeugung kann durch nichts entſtehen, als durch eine vollſtändige Einſicht des Zuſammenhangs des Satzes, wovon wir überzeugt ſind, mit den oberſten Geſetzen der Wahrheit. Es iſt falſch und widerſpricht aller Erfahrung, wenn Hume glaubt, die Ueberzeugung ſey nichts, als eine lebhafte Vorſtellung der Sache, denn es giebt Ueberzeugungen von äuſſerſt ſchwachen Vorſtellungen, und es giebt ſehr lebhafte Vorſtellungen, von denen man gar nicht überzeugt iſt.

Die Ueberzeugung hängt allein von dem Bewuſstſeyn gewiſſer Gründe ab, die für wahre Gründe der Sachen gehalten werden, oder es auch wirklich ſind. Ich gebe gern den Humiſchen Satz zu, daſs die lebhaften Vorſtellungen, und insbeſondere das Gefühl die Handlungen beſtimmen, aber ich leugne, daſs dieſes Gefühl, welches zum Handeln beſtimmt, jedesmal Ueberzeugung ſey; vielmehr iſt unter der Menge von Gefühlen, die uns zu Handlungen beſtimmen, auch eins, welches Ueberzeugung heiſst, das aber einen groſsen Grund von Stärke haben muſs, damit es die übrigen Gefühle, welche die Handlungen des Menſchen dirigiren, unterdrücken, und den Neigungen widerſtehen kann. Denn wir wiſſen ja, daſs Menſchen wirklich einen Satz für wahr halten, und doch gerade das Gegentheil thun können. Alſo iſt es nicht immer die Ueberzeugung, welche uns zu Handlungen treibt, ſondern oft bloſse, gegen die Ueberzeugung laufende Gewohnheit oder etwas ähnliches. Ich gebe indeſſen zu, daſs ſich die Ueberzeugung leicht mit dem, was Gewohnheit und Neigung räth, verbindet, weil dieſe Dinge leicht die Urtheilskraft ſo ſchwach machen, daſs ſie die Vernunftgeſetze entweder nicht erforſchen kann, oder ſie vergiſst, und daher irret. Ein Irrthum aber, der für ein wahres Urtheil gehalten wird, bringt in dem Gemüthe mit der Wahrheit einerlei Wirkungen hervor. Daher iſt es ſehr gut, daſs unſre Handlungen nicht immer von der Ueberzeugung regiert werden. Denn in dieſem Falle würden die mehreſten un-

unſrer Irrthümer weit ſchädlicher werden. Es giebt Menſchen, die überzeugt ſind (aus falſchen Gründen, wie ich weiſs) daſs kein Gott und keine Unſterblichkeit ſey, und die dennoch ſo handeln, als ob ein Gott und eine Unſterblichkeit wäre. Die Ueberzeugung, welche mit ſpekulativen Lehrſätzen verknüpft iſt, wirkt gewöhnlich ſehr ſchwach gegen Neigungen, die ſich durch Natur und Gewohnheit feſtgeſetzt haben, und die mit Urtheilen zuſammenhängen, deren gute Wirkungen oft ſind empfunden worden. Man ſtrebt ſodann immerfort den guten Wirkungen nach, und ſucht andre Gründe für ſie, ſollten es auch falſche ſeyn.

Es mögen indeſſen die Handlungen der Menſchen abhangen, wovon man will, ſo iſt doch wenigſtens ſo viel gewiſs, daſs Ueberzeugung nicht möglich iſt, ſo bald ein Grund in der Vernunft dem Urtheile, mit dem ſie verknüpft iſt, entgegen ſteht, und daſs alſo Ueberzeugung nicht anders beſtehen könne, als wenn das Urtheil, wovon man überzeugt ſeyn ſoll, mit allen übrigen wahren Urtheilen der Vernunft übereinſtimmt. Aber die Uebereinſtimmung mit allen wahren Urtheilen iſt doch noch nicht hinreichend, es muſs auch die Verknüpfung des Grundes mit dem Urtheile, wovon man überzeugt ſeyn ſoll, und mit ſeinem oberſten Grunde eingeſehen werden. Wenn wir daher unſern Erkenntniſſen vernünftigen Glauben beimeſſen ſollen; ſo müſſen wir den Zuſammenhang ihrer Gründe ſowol mit den Erkenntniſſen ſelbſt, als auch mit den ober-

ften Gründen des Erkennens einfehen. Es entftehen alfo folgende drei Fragen: 1) Worauf beruht die Ueberzeugung der blofsen finnlichen Erfahrungserkenntnifs; 2) worauf beruht die Ueberzeugung der vernünftigen Erfahrungserkenntnifs, und 3) worauf beruht die Ueberzeugung der überfinnlichen Erkenntnifs?

Was die erfte Frage betrifft, fo kann man entweder auf die Wahrheit der Empfindungen oder auf die Wahrheit der Anfchauungen fehen. Da die erftern nichts als blofse Vorftellungen find, fo ift es *unmöglich*, dafs fie etwas Falfches enthalten können, denn fie beziehen fich auf kein Objekt. Was aber die Wahrheit der Anfchauungen betrifft, fo unterfcheide ich hier etwas, welches mein Vorftellungsvermögen nöthiget und zwingt, die Vorftellung fo und nicht anders zu formiren. Den vor mir liegenden Kubus kann ich nicht als eine Kugel fühlen, meinen Spiegel kann ich nicht als eine Statüe anfchauen. Diefes, was mich beftimmt und nöthiget, die Vorftellung fo und nicht anders zu bilden, ift es, was man Objekt nennt, und meine Vorftellung ftimmt mit diefem Objekte überein, wenn fie ganz eine Wirkung des Objekts ift; fie ift aber eine Wirkung deffelben, wenn daffelbige Objekt nach einer Regel, d. h. allemal eine folche Vorftellung hervorbringt, fobald es nur mit dem Subjekte auf die gehörige Art in Verhältnifs gebracht wird. Die Vorftellung ftimmt mit dem Objekte überein, kann nicht heifsen, das Objekt ift mit der Vorftellung ei-

ner-

nerlei, ſondern nur die Prädikate, welche ich mir von dem Objekte vorſtelle (durch Anſchauungen oder Begriffe), ſind auf eine ſolche Art in dem Objekte gegründet, daſs, wenn daſſelbe auf ein Vorſtellungsvermögen, wie das unſrige iſt, wirkt, es jederzeit eine ſolche Vorſtellung in ihm verurſachen muſs. Was die Objekte der Anſchauungen, ſo ferne ſie gar nicht von uns angeſchauet werden können, d. h. an und für ſich ſelbſt ſind, wiſſen wir nicht, aber was ſie ſind, ſo ferne ſie auf unſer Vorſtellungsvermögen wirken, wiſſen wir ganz gewiſs. Denn hier ſind unſre Vorſtellungen, ſo ferne ihr Inhalt durch die Objekte bewirkt wird, das richtige Kennzeichen der Wahrheit. Wir dürfen daher nur dasjenige von einer ſinnlichen Anſchauung abſondern, was von der Einbildungskraft oder dem ſubjektiven irregulären Zuſtande der Organe herrühren und ſich etwa mit den objektiven Merkmalen vermiſcht haben könnte; ſo muſs das Uebrige nothwendig dem Objekte gehören, und mit ihm übereinſtimmen. In der thieriſchen blos ſinnlichen Natur, wo kein allgemeines Urtheilen iſt, ſondern die Vorſtellungen blos nach gewiſſen Geſetzen aſſociirt werden, ſind der Täuſchungen wenige, und können von geringem Erfolg ſeyn; daher haben ſie ihre Wirkungen, ohne daſs eine Ueberzeugung aus Vernunftgründen nöthig wäre. Es iſt etwas da, was uns nöthigt, die Objekte von den Vorſtellungen dieſer Objekte, die äuſsern Objekte von den innern zu unterſcheiden; wir werden gezwungen die äuſsern Objekte

für

für etwas zu halten, das von der Wirkung unſres Ichs d. h. der Kräfte deſſelben, ſo weit ſie uns durch Erfahrung bekannt ſind, verſchieden iſt, und wir werden gezwungen die innern Objekte für Veränderungen unſres eignen Gemüths zu halten. Dieſer regelmäſsige Zwang iſt 1) der mechaniſche Grund, weshalb wir die Objekte uns ſo und nicht anders vorſtellen und 2) iſt er, ſobald wir ihn erkennen, auch der vernünftige Erkenntniſsgrund, wodurch wir überzeugt werden, daſs wir durch die ſinnliche Anſchauung reale und wahre Vorſtellungen erhalten. Denn dasjenige, was uns nöthiget, iſt eben das Objekt; dieſes kann aber nicht anders nöthigen, als mit den Kräften, die es wirklich beſitzt; folglich muſs es jederzeit eine mit ſich ſelbſt übereinſtimmende d. h. eine wahre Vorſtellung erzeugen. Alle Objekte alſo, welche wir anſchauen, ſind wahre und reale Objekte, und einerlei Subjekte müſſen einerlei Objekte auch auf einerlei Art anſchauen, weil die Anſchauung der Objekte gar nicht anders gedacht werden kann, als wie eine Wirkung, die aus der Einwirkung der Objekte auf die Subjekte entſteht, und einerlei Urſachen nur immer einerlei Wirkungen erzeugen können. So ferne alſo die Subjekte einerlei Geſetzen und Regeln unterworfen ſind, ſo fern ſie einerlei Eigenſchaften, einerlei Erkenntniſsvermögen haben, müſſen ſie auch von einerlei Dingen auf einerlei Art afficirt werden, und gleiche Vorſtellungen von ihnen erhalten. Da nun das Daſeyn der Dinge weiter nichts für uns iſt, als

die

die mittelbare oder unmittelbare Einwirkung derſelben auf unſer Vorſtellungsvermögen, ſo haben wir auch hinreichende vernünftige Gründe, ſowol für das Daſeyn unſres eignen Ichs und deſſen Veränderungen, als auch für das Daſeyn der materiellen Welt. Wollte man aber unſer Ich, und die Sinnenwelt, ſo wie wir ſie erkennen, für etwas von den Wirkungen, wodurch ſie vorgeſtellt werden, Verſchiedenes halten, ſo würde es uns freilich an allen Gründen fehlen, wodurch wir von ihrem Daſeyn überzeugt werden könnten.

Bei derjenigen vernünftigen Erkenntniſs, die auf Anſchauungen Beziehung hat, ihnen Geſetze vorſchreibt und ſie verknüpft, hängt die Gewiſsheit von gewiſſen oberſten Grundſätzen ab. Denn die Vernunftgründe bringen eher keine Ueberzeugung hervor, als bis ihr Zuſammenhang mit dieſen oberſten Principien eingeſehen wird. Daher muſs man ſich zu allererſt von der Gewiſsheit dieſer oberſten Principien, welche alle Erkenntniſs begründen ſollen, zu überzeugen ſuchen. Denn die vernünftige Ueberzeugung iſt ohne die Erkenntniſs der Rechtmäſſigkeit dieſer Gründe nicht möglich, obgleich ein blinder Glaube mit ihnen verknüpft ſeyn kann. Denn ein blinder Glaube iſt ein ſolcher, der zwar durch Gründe, aber nicht durch vernünftige Einſicht der Wahrheit der Gründe hervorgebracht wird. Es frägt ſich alſo, wodurch die Vernunft beſtimmt wird, die Sätze, worauf ſich die Erfahrungswiſſenſchaften gründen, für wahr zu halten. Nach Hume

me

me beruhet die Gewifsheit diefer Principien gar nicht auf Vernunftgründen, fondern allein auf der Gewohnheit, nicht auf der Einficht ihrer Wahrheit, fondern auf dem mit denfelben verknüpften Gefühl. Nun kann man zwar nicht leugnen, dafs der Glaube an diefe Principien oft durch jene Gründe hervorgebracht werde, aber wenn Hume weiter geht, und behauptet, dafs die Vernunft gar keine Gründe entdecken könne, wodurch eine vernünftige Ueberzeugung bewirkt werde; fo beruhet diefe Behauptung auf feinem falfchen Grundfatze, von dem er ausging. Denn wenn es wahr ift, dafs alle Sätze aus Erfahrung entfpringen, fo ift freilich kein vernünftiger Grund für irgend einen nothwendigen und allgemeinen Satz zu hoffen, und die vernünftigen Unterfuchungen müffen, gerade wie es Hume wollte, die Gewifsheit derfelben, fo viel fie nur können, fchwächen, und würden fie, wenn fie allein wirkten, gänzlich vernichten. Allein da wir oben fchon im Allgemeinen die Falfchheit diefes Grundfatzes erwiefen, und die Wirklichkeit der Erkenntniffe a priori dargethan haben, fo fällt wenigftens diefer von Hume gebrauchte Grund weg, und wenn wir die vernünftigen Gründe der Gewifsheit derjenigen Erkenntniffe werden gezeigt haben, worauf fich unfre vernünftige Ueberzeugung ftützt; fo werden wir zugleich erwiefen haben, dafs die Vernunft nicht nur den Glauben nicht zerrütte, fondern ihm vielmehr die allergröfste Feftigkeit ertheile, wenn er mit folchen Sätzen verknüpft ift, für welche Vernunft-

nunftgründe da find, dafs fie aber jeden Glauben zerftöre, der nicht mit folchen Sätzen verknüpft ift, die nach Vernunftgründen für wahr gehalten werden müffen, fo wie auch Hume diefe Eigenfchaft der Vernunftgründe ganz richtig bemerkt hat.

Alle Vernunftgewifsheit ftützt fich zuletzt auf allgemeine und nothwendige Sätze. Nun bemerken wir aber insbefondere zweierlei Arten von Sätzen, denen eine folche Nothwendigkeit anhängt; nemlich mathematifche und philofophifche. Alle mathematifche Urtheile haben das gemein, dafs die Allgemeinheit und Nothwendigkeit eine unnachläfsliche Bedingung derfelben ift, und eben fo hängt den Principien der Philofophie, wie dem Satze des Widerfpruchs, des zureichenden Grundes, der Kaufsalität und vielen andern, auf welche man in Schlüffen zuletzt, wie auf letzte Principien ftöfst, diefe Nothwendigkeit und Allgemeinheit an. Worauf gründet fich alfo diefe Nothwendigkeit und Allgemeinheit fowol der mathematifchen Sätze, als der philofophifchen Principien?

Wenn ich nun zuerft die philofophifchen Principien in Erwägung ziehe, fo finde ich, dafs die Sätze, denen man eine folche Nothwendigkeit und Allgemeinheit zufchreibt, von doppelter Natur find. Einige find Sätze, die blos aus der Entwickelung eines Begriffs entfprungen find, und von diefen ift der Satz des Widerfpruchs der oberfte, auf welchen fich alle Sätze diefer Art ftützen. Wenn nemlich die Vernunft fich felbft betrachtet, fo findet fie, dafs

es ihr ganz unmöglich ift, Merkmale, die fich felbft aufheben, in einer und eben derfelben Vorftellung zu verbinden. Diefes ift der Satz des Widerfpruchs, welcher ein Gefetz ift, das fo nothwendig mit der Vorftellung des Verftandes und felbft des Vorftellungsvermögens überhaupt verbunden ift, dafs ohne daffelbe alles Denken und alles Vorftellen überhaupt vernichtet werden würde. Da nun alle Dinge, welche vorgeftellt werden follen, nothwendig fich müffen vorftellen laffen, fo folgt, dafs der Satz des Widerfpruchs ein allgemeines Gefetz für alle denkende Wefen feye, und dafs ihm gemäfs Alles müffe vorgeftellt werden. Wenn man daher einen Begriff hat, von deffen Wahrheit man fchon anderweitig überzeugt ift, und man will fich nur deffen Merkmale ausführlich durch Urtheile entwickeln, fo darf man nur darauf Acht haben, ob das Entwickelte mit den Merkmalen des fchon gedachten identifch daffelbe fey, und mit ihnen übereinftimme. Die Urtheile find fodann dem Satze des Widerfpruchs gemäfs und fo wahr, als die zu entwickelnde Vorftellung felbft ift, und unter der Vorausfetzung der Wahrheit der letztern, find alle daraus entwickelten Merkmale ebenfalls nothwendig wahr. Diefe Art der Urtheile find analytifche oder erläuternde und Hume erkennt diefelbigen felbft für folche, die unmittelbar Nothwendigkeit bei fich führen und keine Zweifel zu laffen *). Man fieht leicht, dafs ihre Gewifsheit

*) Man fehe S. 145. u. f. w.

heit davon abhängt, weil ihre Objekte blofse Vorſtellungen ſind, und dieſe ſich alſo nothwendig nach den Geſetzen des Vorſtellungsvermögens richten und ihnen gemäſs ſeyn müſſen.

Indeſſen iſt doch der Satz des Widerſpruchs nicht zureichend, die Wahrheit ſelbſt, ſo ferne ſie in der Uebereinſtimmung der Objekte mit ihren Vorſtellungen beſteht, zu entdecken. In der Vorſtellung, welche entwickelt werden ſoll, ſind ſchon eine gewiſſe Menge von Merkmalen vereiniget worden, von deren Verbindung mir der Satz des Widerſpruchs keinen Grund angiebt, und dieſe Verbindung muſs daher, ſo wie jede Verbindung, die nicht eine bloſse Entwickelung ſchon verbundener Vorſtellungen iſt, auf einem andern Grunde beruhen. Dieſes ſind die ſynthetiſchen oder erweiternden Urtheile, wo wir mit Vorſtellungen Prädikate, mit Dingen Dinge verbinden, die gar nicht in einander enthalten ſind, ſondern deren Vorſtellung ganz von einander verſchieden iſt. Von dieſer Art iſt der Satz: Iedes Ding hat ſeine Urſache, jedem Dinge liegt etwas Subſtantielles zum Grunde, die Gegenſtände in der Welt ſtehen in durchgängiger Gemeinſchaft, u. ſ. w. Mit Recht erinnert Hume, daſs dieſe Sätze ganz anderer Natur wären, obgleich faſt alle ſeine Gegner ihn miſsverſtanden, welches bei ſeinen ſo deutlichen Erklärungen faſt unbegreiflich ſeyn würde, wenn es nicht bekannt wäre, wie ſehr leicht die Gewohnheit, einen Satz und ſeinen Beweis für ausgemacht zu halten, die gelehrteſten Männer verfüh-

führen kann, blos die Gründe ihrer Ueberzeugung zu wiederholen. Mit Recht dringt Hume darauf, daſs man ihm einen Vernunftgrund angeben möchte, der uns zwänge mit dem Begriffe eines Dinges den Begriff der Urſache zu verbinden. In dem Begriffe des Dinges liegt der Begriff der Urſache nicht. Der Satz des Widerſpruchs kann alſo dieſer vernünftige Grund nicht ſeyn. Weswegen halten wir es alſo dennoch für nothwendig, daſs jedes Ding ſeine Urſache, und daſs jedes Ding Urſache ſeyn und wieder eine Wirkung haben müſſe? Der Satz: jede Urſache hat ihre Wirkung, iſt zwar ein analytiſcher Satz, aber nicht der Satz: jedes Ding hat ſeine Urſache. Was berechtiget uns alſo vorauszuſetzen, daſs jedes Ding, das uns vorkömmt, Urſache und Wirkung ſey, und was haben wir für ein Recht dieſe Begriffe auf Gegenſtände in der Natur zu beziehen? Antwortet ihr: die Erfahrung lehrt uns, daſs eine ſolche Verknüpfung unter den Dingen ſtatt finde; ſo antwortet Hume mit allem Rechte: Es iſt unmöglich, daſs euch dieſes Erfahrung lehren könne. Denn 1) kann euch die Erfahrung nur lehren, was geſchehen iſt, nicht was noch geſchehen wird 2) könnt ihr dann höchſtens euren Grundſatz auf Gegenſtände der Erfahrung anwenden, und 3) habt ihr keinen vernünftigen Grund weder das Prädikat der Nothwendigkeit noch der Allgemeinheit zu rechtfertigen. Euer Grundſatz iſt alſo als ein Satz, der ſich auf Vernunftgründe ſtützen ſoll, ſehr wankend, und da ihr eure ganze Naturwiſſenſchaft auf demſel-

ben stützt, so ist diese eben so ungewiss. Diejenigen, welche einen Beweis a priori für diesen Satz gegen Humen aufstellen, modeln entweder den Begriff eines Dinges so, dass sie das Verhältniss des Grundes und der Ursache schon mit hinein denken, und alsdann hatten sie wieder von neuem die Realität ihres Begriffs zu beweisen; welches unmöglich ist, oder sie geben ihn für angebohren aus, wo denn wieder von neuem ein Streit nicht nur über die wahren Kriterien der angebohrnen Erkenntnisse, sondern auch über ihre Gültigkeit in Beziehung auf Objekte entsteht, denn was habe ich für ein Recht zu schliessen, dass die Dinge von meinen angebohrnen Erkenntnissen abhängig und gerade so beschaffen seyn werden, wie die mir angebohrnen Gesetze es fordern?

Bei diesen unbefriedigenden Antworten hielt sich Hume für berechtigt, zu glauben, dass sich die Vernunft in ihren Gründen erschöpft habe, und dass es, weil diese nicht befriedigend waren, für sie unmöglich seyn müsse, jene Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die dennoch da ist, und sich bei aller Schwäche der Vernunft auch erhält, zu rechtfertigen, und er sahe daher keinen andern Weg vor sich als sie aus subjektiven Gründen, nemlich aus der Gewohnheit zu erklären, und diese anstatt der Vernunft als das oberste Princip der menschlichen Erkenntnisse aufzustellen, wodurch, wenn es wahr wäre, aller Vernunftgebrauch gänzlich zerrüttet würde. Zum Glücke aber können wir uns dennoch

gegen

gegen dieſen Humiſchen Zweifel retten, indem wir wirklich in dem Beſitze eines Beweiſes a priori ſind, nicht nur für dieſen, ſondern auch für alle nothwendige und allgemeine Grundſätze und Begriffe in der Philoſophie, deren es weit mehrere giebt, als Hume ahndete, und welchen ſowol Hume als ſeine Gegner überſah, der aber, wie uns dünkt, das einzige Mittel iſt, ſich zwiſchen dem Felſen des Skepticismus, an welchem der engliſche Weltweiſe ſcheiterte, und zwiſchen den Sandbänken eines auf Erfahrung oder unbefriedigende Vernunfteinſicht pochenden Dogmatismus hindurchzuwinden. Dieſen Beweis will ich jetzt vortragen.

Alle kommen darinne überein, daſs die Objekte von uns nicht anders vorgeſtellt werden können, als es die Natur unſres Subjekts und inſonderheit unſres Erkenntniſsvermögens zuläſst, und man nennt die Objekte, ſo ferne ſie von uns angeſchauet werden oder doch angeſchauet werden können, Erſcheinungen, anzudeuten, daſs ihnen etwas zum Grunde liege, das von uns nach dem Geſtändniſſe aller nicht angeſchauet werden kann, welches das Innere der Dinge, das Ding an ſich oder wie man ſonſt will, heiſst. Die Dinge an ſich heiſsen alſo in einer gewiſſen Beziehung, nemlich, ſo ferne ſie von uns angeſchauet werden können, Erſcheinungen. Wenn man nun unter der Sinnenwelt den Inbegriff dererjenigen Gegenſtände verſteht, die vermittelſt des äuſſern und innern Sinnes angeſchauet werden können, ſo iſt die Sinnenwelt ein

Inbegriff von Erfcheinungen, welche alfo fämtlich Objekte einer möglichen Erfahrung für uns feyn müffen. Wenn wir nun die Gegenftände in Beziehung auf unfer Erkenntnifsvermögen erwägen, fo laffen fich gewiffe objektive Prädikate a priori von ihnen ausfagen, die ihnen fämtlich aus dem Grunde beigelegt werden müffen, weil fie fonft nicht erkennbar, mithin für uns keine Gegenftände feyn würden, wie doch vorausgefetzt ift. Wir können bei unferm Erkenntnifsvermögen keinen andern Zweck denken als dafs es erkenne, und bei Gegenftänden, die durch daffelbe vorgeftellt werden, keinen andern, als dafs fie erkannt werden follen. Und wenn Dinge erkannt werden follen, oder erkannt werden können; fo müffen fie nothwendig den Bedingungen des Erkennens gemäfs feyn. Wenn daher von Objekten eine vernünftige Erfahrungserkenntnifs möglich feyn foll; fo müffen fie 1) den nothwendigen Bedingungen unfres Anfchauungsvermögens und 2) den nothwendigen Bedingungen unfres Verftandes unterworfen feyn. Denn fonft könnten fie nicht angefchauet und nicht nach Gefetzen verbunden werden, welches beides zu einer vernünftigen Erfahrungserkenntnifs gehört.

Die Natur unfres Anfchauungsvermögens erfodert aber, dafs alle Gegenftände des äufsern Sinnes im Raume und in der Zeit, alle Gegenftände des innern Sinnes aber in der Zeit vorgeftellt werden müffen. Folglich können wir aus diefer Be-

fchaf-

ſchaffenheit der Natur unſres Anſchauungsvermögens mit Gewiſsheit ſchlieſsen, daſs auch alle Erſcheinungen in der Zeit und in dem Raume ſeyn müſſen. Hieraus iſt aber auch zugleich die objektive Gültigkeit der mathematiſchen Sätze begreiflich, in ſo ferne ſie auf Erſcheinungen angewendet werden. Denn 1) iſt oben ſchon erwieſen, daſs Raum und Zeit als Bedingungen und Formen aller ſinnlichen Gegenſtände und als einzelne unmittelbare Vorſtellungen mit der Vorſtellung eines Theils unſres Erkenntniſsvermögens, nemlich des ſinnlichen Erkenntniſsvermögens, gegeben ſind. Hieraus läſst ſich ſodann erklären, wie man ſowol alle geometriſchen als arithmetiſchen Sätze, (denn beide drücken nur Verhältniſſe in Raum und Zeit aus, und vergleichen nur Räume und Zeiten) a priori, d. i. aus der bloſsen Vorſtellung dieſer beiden Formen beweiſen könne. Denn wir erkennen die Identität oder Diverſität der Figuren und Zahlen durch Anſchauung. Aber 2) ſehen wir auch, wie die abſtrakten Sätze, welche wir durch Konſtruktionen verſchiedener nach unſern bloſsen Begriffen eingerichteter Figuren und Zahlen auf die Gegenſtände der Erfahrung in der Sinnenwelt anwenden können. Denn wenn Raum und Zeit Bedingungen ſind, denen alle Erſcheinungen unterworfen ſind, ſo müſſen auch alle Erſcheinungen im Raume und in der Zeit ſeyn; und wenn alſo erfüllte Räume und Zeiten wirklich wahrgenommen werden, und mit reinen Figuren zuſammenfallen oder einerlei ſind, ſo müſ-

ſen

sen sie auch dieselbigen Eigenschaften haben. Die Verhältnisse, welche in bestimmten Vorstellungen des reinen Raums und der reinen Zeit statt finden, müssen auch da seyn, wenn dieser Raum empirisch wahrgenommen wird. Daher ist der Geometer überzeugt, daſs seine Demonstrationen nicht blos von seinen Figuren in der Einbildung, sondern von allen Figuren dieser Art, wo sie nur immer mögen angetroffen werden, gelten müssen. Die geometrischen Sätze hängen gar nicht von den empirischen Anschauungen in der Körperwelt ab. Denn wenn wir auch vermittelst unsrer Sinne keine einzige Figur entdecken könnten, die mit den reinen Vorstellungen der Figuren, die blos in uns ist, kongruirte, so würden die geometrischen Sätze dennoch ihre Gewiſsheit behalten, und man würde dennoch mit Zuverläſsigkeit behaupten können, daſs, im Falle man dergleichen Figuren und Verhältnisse irgendwo antreffen sollte, von diesen auch alles gelten müsse, was von jenen erwiesen ist. Der Satz, den Hume als Beispiel gebraucht, daſs zwei gerade Linien, die sich schneiden, kein gemeinschaftliches Segment haben können, beruhet allein auf dem Satze, daſs sie sich nur in einem Punkte schneiden können, der durch eine Anschauung a priori klar ist. Denn da eine Linie eine einfache Ausdehnung in die Länge ist, so läſst sich keine mögliche Anschauung zweier Linien denken, die sich, wenn sie sich schneiden, in mehr als einem Punkte schneiden können, weil sie, sobald

es

es anders wäre, eine und nicht zwei Linien ausmachen würden; man mag übrigens ihre Länge noch ſo groſs, und ihre Entfernung und Annäherung noch ſo klein annehmen. Denn wenn ich ſetze, daſs zwei Linien in A einen Zoll von einander abſtehen, und daſs ihre Neigung gegeneinander ſo allmälig geſchieht, daſs ſie erſt, nachdem ſie von ihrem Anfange Millionen Meilen weit entfernt ſind, zuſammenfallen; ſo werden ſie ſich doch nur in einem Punkte ſchneiden, und es wird kein Theil von der einen Linie angegeben werden können, der zugleich ein Theil von der andern wäre. Denn der Punkt iſt kein Theil. Wer, wie Hume das gefärbte Ausgedehnte für den Raum, und alſo auch die Linien für materielle Gegenſtände hält, muſs dergleichen mathematiſche Sätze freilich für grillenhaft und das, was er vermöge der Grobheit ſeiner Organe nicht unterſcheiden kann, für einerlei halten. Wer aber weiſs, daſs es z. E. bei Linien blos auf die Richtung der Ausdehnung ankömmt, wird ganz anders hiervon denken. So iſt freilich leicht einzuſehen, daſs zwei noch ſo feine Federſtriche, wodurch man gerade Linien darſtellen will, und welche man ſich ganz allmälig nähern läſst, leicht ſo zuſammenflieſsen werden, daſs es ſcheint, als machten ſie einen Raum hindurch nur einen Federſtrich aus, wie es auch wirklich der Fall iſt. Aber wer wird dieſe Federſtriche, ſo ferne ſie Materie ſind, für Linien halten? Man will ja blos die Richtung einer Ausdehnung in ihnen anſchauen, und ſoll

foll dabei von aller Ausdehnung in die Breite abftrahiren? Wer kann aber daran zweifeln, dafs in dem feinften Federftriche immer noch zwei verfchiedene Richtungen zweier oder mehrerer Linien möglich find, und wie kann man fich hier auf das Urtheil des Auges berufen, um etwas zu beweifen, worüber weder das Auge noch irgend ein anderer befonderer Sinn, fondern allein das auf die blofse Vorftellung zweier reiner gerader Linien gerichtete Anfchauungsvermögen, Richter feyn kann? Es kann allerdings gefchehen, dafs unfre Urtheilskraft durch die Grobheit unfrer Sinne verleitet wird, einen falfchen Gegenftand unter jene Vorftellungen zu bringen, und dadurch zu irren, aber unter der Vorausfetzung, dafs es wirkliche gerade Linien, Cirkel u. f. w. giebt, mufs auch alles das von ihnen gelten, was von jenen a priori erwiefen ift, dafs aber überhaupt dergleichen Verhältniffe in der wirklichen Sinnenwelt ftatt finden, wiffen wir daher, weil fie wirklich im Raume, folglich auch den Verhältniffen des Raums unterworfen find. Ob wir aber die uns vorkommenden Gegenftände richtig fubfumiret haben und wie weit wir die Unterfuchung über die Richtigkeit unfrer Subfumtion fortfetzen müffen, dazu haben wir hinreichende Kriterien und Regeln, die wir aber hier, als zu unferm Zwecke nicht gehörig, übergehen. Wenn man daher gleich keine gerade Linie mit dem Cirkel genau faffen, keinen vollkommnen Cirkel in der Erfahrung darftellen kann, fo haben wir doch folche

Mit-

Mittel, wodurch wir urtheilen, wie nahe oder wie fern das empirifche Bild der reinen Anfchauung in Vergleichung mit einem andern vollkommneren oder unvollkommneren ift, und wenn diefe Betrachtung mit in Erwägung gezogen wird, fo kann nie ein Irrthum entftehen, indem alle unfre Demonftrationen auch nur in dem Falle vollkommen ihre Gültigkeit haben, wenn die in der Sinnenwelt gegebnen Gegenftände, den Gröfsen in der reinen Anfchauung vollkommen gleich find. Dafs es aber vollkommen gleiche Verhältniffe in der Sinnenwelt wirklich gebe, wiffen wir a priori, weil wir wiffen, dafs fie im Raume ift, und daffelbige gilt auch von den Zeitverhältniffen. Ob aber unfre Sinne diefe Verhältniffe in allen Fällen an den gegebnen Gegenftänden richtig entdecken können, und in wie weit die fubjektive Unvollkommenheit unfrer Sinne mit in Rechnung gebracht werden müffe, ift eine Frage, die hierher nicht gehört. Genug dafs wir wiffen, dafs die in der reinen Mathematik gedachten Gröffen, und Verhältniffe nicht blofse Einbildungen find, fondern dafs fie auch wirkliche Realität in der Erfahrung haben.

Hume verkannte die Natur der mathematifchen Erkenntnifs noch dadurch, dafs er meinte, fie fey eine Erkenntnifs aus Begriffen, alfo blos analytifcher oder erläuternder Natur. Wir bemerken in der Natur mehrere Dreiecke, wir machen uns einen Begriff davon, diefen Begriff vergleichen wir mit dem Begriffe des rechten Winkels, der Pa-

Parallellinien, des Cirkels u. s. w. und entwickeln aus dieser Vergleichung alle Sätze, welche die Geometrie von der Natur des Dreiecks lehrt. So lange nun unsre Begriffe dieselbigen bleiben, müssen freilich auch die Sätze, welche wir daraus ziehen, wahr seyn. Ob aber diese Begriffe, so wie wir sie uns denken, auch in der Natur wirklich angetroffen werden, sey, meinte unser Philosoph, eine Frage, die bei aller Erkenntniss dieser Art zweideutig bliebe, und aus diesem Grunde glaubte er selbst die strenge Gewissheit der Mathematik in ihrer Anwendung, besonders der Geometrie bezweifeln zu müssen; die mehresten Philosophen und Mathematiker sind der Humischen Meinung in Ansehung der Natur der mathematischen Erkenntniss und ihrer Gewissheit zugethan, denn sie halten sie für blosse analytische Erkenntnisse, die aus der Entwickelung eines Begriffs entspringen, und da dergleichen Erkenntnisse sämmtlich die strengste Gewissheit haben, so bald nur der zum Grunde gelegte Begriff wahr ist, so glaubten sie auch die Natur der mathematischen Gewissheit einzusehen. Allein bei genauerer Betrachtung finden wir, dass kein mathematisches Axiom und kein mathematischer Satz, welcher es auch sey, blos analytischer Natur sey, indem im Begriffe des Subjekts das Prädikat niemals enthalten ist, und folglich auch niemals blos analytisch gefolgert werden kann. Nehmet mathematische Grundsätze, welche ihr wollet, als: Zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein, zwei gerade Linien können

sich

ſich nur in einem Punkte ſchneiden; alle rechte Winkel ſind gleich u. ſ. w. ſo liegt das Prädikat nie im Begriffe des Subjekts, wie man ſich leicht überzeugen kann, wenn man nur die Definition dieſer Begriffe durchdenkt, oder ſie in einem guten mathematiſchen Lehrbuche z. B. dem Käſtnerſchen nachſchlägt. Eine ganz andre Bewandniſs hat es mit den philoſophiſchen Sätzen: Alle Theile zuſammengenommen, ſind mit dem Ganzen einerlei, ein Grund hat ſeine Folge, eine Wirkung hat eine Urſache u. ſ. w. Denn hier liegen die Prädikate offenbar in den Definitionen der Subjekte, und die Negation derſelben würde den Begriffen widerſprechen. Hingegen widerſpricht es dem Begriffe zweier geraden Linien gar nicht, wenn man ſagt, daſs ſie einen Raum einſchlieſsen, oder daſs ſie, wenn ſie ſich ſchneiden, einen gemeinſchaftlichen Theil haben, und dem Begriffe mehrerer rechten Winkel widerſpricht das Prädikat der Ungleichheit ganz und gar nicht, man müſste denn ein Prädikat in die Definition des rechten Winkels aufnehmen, das erſt von ihm durch Demonſtration erwieſen worden wäre. Ich werde vielmehr von allen dieſen Axiomen dadurch überzeugt, daſs ich durch die reine Anſchauung des Raums die Nothwendigkeit der Verbindung des Subjekts mit dem Prädikate einſehe. Ich weiſs aus dieſer unmittelbaren Vorſtellung des Raums, zu der mir kein Begriff verhelfen kann, daſs er drei Abmeſſungen hat, und dieſer Vorſtellung des Raums widerſpricht es allerdings,

dings, daſs er durch zwei Abmeſſungen, die durch zwei gerade Linien, wie ich ebenfalls durch Anſchauung erkenne, nur möglich ſind, ſollte können eingeſchloſſen werden. Ich habe durch Anſchauung eine Vorſtellung von Richtung, und ſehe durch dieſelbe unmittelbar ein, daſs ſich nur gerade Linien von verſchiedener Richtung ſchneiden können, und daſs, weil dieſe in geraden Linien in allen Punkten einerlei iſt, zwei Linien von verſchiedener Richtung unmöglich mehr, als einen Punkt gemein haben können, weil, wenn ſie eine Linie oder einen Theil gemein hätten, mehrere Punkte einerlei und doch auch verſchiedene Richtungen haben müſsten, welches ſich widerſpricht. Eben ſo erkenne ich das zuletzt genannte Axiom blos durch Anſchauung. Dieſe allein belehrt mich von der Unmöglichkeit, zwei rechte Winkel zu konſtruiren, die nicht gleich groſs wären, indem die einſchlieſsenden Seiten immer einerlei Lage gegen einander behalten, und die Winkel ſich alſo decken, welches ſämtlich Begriffe ſind, die nur durch die Anſchauung des Raums einen Sinn erhalten. Man würde ſich ſehr irren, wenn man glaubte, das Axiom: Alle rechte Winkel ſind ſich gleich, aus dem philoſophiſchen analytiſchen Satze: Jedes Ding iſt mit ſich ſelbſt einerlei, beweiſen zu können. Denn aus demſelben flieſst zwar, daſs der Begriff des rechten Winkels mit dem Begriffe des rechten Winkels immer einerlei ſey, daſs aber die Gegenſtände dieſes Begriffs, die mannigfaltig und an verſchiedenen Orten ſeyn können,

alle

alle von einerlei Gröfse feyn müffen, folgt aus dem Begriffe des rechten Winkels fo wenig, als aus dem Begriffe eines fpitzigen Winkels oder eines Cirkels, dafs alle fpitzige Winkel und alle Cirkel gleich grofs feyn müfsten. Das Principium alfo, welches der Mathematik ihre Gewifsheit verfchaft, ift die Anfchauung des Raums und der Zeit a priori. Denn weil uns diefe Gegenftände ganz gegeben find, fo mufs auch der Verftand die Verhältniffe in demfelben vergleichen und beftimmen können, und er braucht feine Begriffe der Einerleiheit und der Verfchiedenheit nur auf die unmittelbaren Anfchauungen anzuwenden. Die Begriffe der Gleichheit und Ungleichheit, der Kontiguität, Kontinuirlichkeit, Kongruenz u. f. w. haben fämtlich keinen deutlichen Sinn, wenn fie nicht durch Anfchauungen erläutert und verftändlich gemacht werden. Ob etwas gleich und ungleich fey, mufs freilich, nachdem die Gegenftände der Anfchauung gegeben find, der Verftand beurtheilen, aber er darf hier nie feine Begriffe, fondern nur die Anfchauungen, welche jederzeit Vorftellungen individueller Gegenftände find, vergleichen. Wenn ich beweifen foll, dafs die drei Winkel in jedem Dreieck zwei rechten Winkeln gleich find; fo befrage ich hierum weder meinen Begriff vom Winkel, noch den vom Dreieck, noch irgend einen andern, fondern ich konftruire mir fo fort zwei rechte Winkel, und vergleiche diefe durch Anfchauung mit den Winkeln im Dreieck fo lange, bis ich auf folche ftofse, die mich

von der Gleichheit der beiden rechten Winkel mit denen im Dreieck vollkommen überzeugen. Durch Entwickelung der Begriffe würde ich diese Gleichheit nimmermehr beweisen können. Die Gleichheit und Ungleichheit läfst sich nur durch Anschauung erkennen, deren Grund der Verstand nicht weiter entwickeln kann. Die Gewifsheit der mathematischen Sätze und ihrer Anwendung beruhet demnach auf folgenden Stücken, 1) weil uns Raum und Zeit, unabhängig von allen Gegenständen der Erfahrung, als nothwendige und reine Formen unsrer Sinnlichkeit gegeben sind, deren Natur und Eigenschaften wir anschauen. 2) weil wir allen Verstandesbegriffen, die eine Gröfse andeuten, sogleich durch diese Formen Gegenstände verschaffen können, indem die Begriffe nur die Art und Weise ausfagen dürfen, um durch Anschauung zu erkennen, ob ein solcher Gegenstand durch Anschauung möglich sey, oder nicht. 3) Weil wir vermittelst des Verstandes diese, durch die Begriffe bestimmten Anschauungen untereinander vergleichen, und durch die Anschauung selbst ihre Gleichheit oder Ungleichheit, welches eine besondere (nur durch Anschauung gegebene) Art der Identität und Diversität ist, erkennen können, und 4) weil wir a priori überzeugt sind, dafs die mathematischen Verhältnisse, auch Verhältnisse der für uns möglichen Anschauungen, d. i. der Erscheinungen, seyn müssen, da Raum und Zeit als die allgemeinen und nothwendigen Bedingungen aller unsrer anschaulichen

chen Objekte erkannt werden. Diefes find die vernünftigen Gründe, welche die mathematifche Gewifsheit, wo nicht bewirken, doch beftätigen und rechtfertigen. Hume fahe, fo wie viele andre, den Unterfchied des Anfchauungsvermögens und des difkurfiven Verftandes nicht deutlich genug ein, und daher ift diefer Unterfchied in den ältern Verfuchen niemals zur deutlichen Auseinanderfetzung des Unterfchieds der mathematifchen und philofophifchen Erkenntnifs benutzt worden, ob er gleich hie und da beiläufig erwähnt wird, und aus jenen Verfuchen die Refultate, welche hier geliefert worden find, hervorfchimmern. So fagt zwar Hume öfters, dafs die Gewifsheit diefer Sätze auf der Anfchauung und Demonftration beruhen, dafs fie durch die blofse Wirkung der Denkungskraft entdeckt werden könnten u. f. w. Aber man fieht doch gar bald aus dem folgenden Raifonnement und den erläuternden Beifpielen', dafs er diefe Gründe nicht in ihrer vollen Deutlichkeit dachte, und daher verfchiedene Dinge mit einander verwechfelte. Mathematifche Sätze werden freilich durch reine Anfchauung und unabhängig von der Erfahrung erkannt, aber fie werden doch nicht durch das blofse Denken, wie Hume meinte, fondern durch das Denken und Anfchauen zugleich entdeckt. Da Hume jede Vorftellung, die nicht Impreffion war, Begriff nannte, fo pafste fein Ausdruck Begriff auch auf die Vorftellungen der Figuren und Zahlen, und da nach ihm alle Vorftellungen individuell waren,

 fo

so konnte er keinen realen Unterschied der individuellen und allgemeinen Vorstellungen zulassen. Da wir aber oben gezeigt haben, daſs einige Vorstellungen nur Methoden vorstellen, wie Gegenstände gedacht werden, andre hingegen den Gegenstand selbst unmittelbar vorstellen; so wird niemand den realen Unterschied dieser Vorstellungen verkennen und es nicht misbilligen können, wenn wir jene mit dem Namen der Begriffe, diese mit dem Namen der Anschauungen bezeichnen, und wenn wir nach diesen so verschiedenen Wirkungen auch die Vermögen unterscheiden, in welche wir ihre Kaussalität verlegen. Die Realität und Wahrheit dieser Eintheilung bestätiget sich auch durch den Erfolg, da wir vermittelst derselben einen deutlichen Grund für die mathematische Gewiſsheit gefunden haben, so sehr, daſs sie schon um deswillen nicht nur nicht unnütz, sondern sogar nöthig zu seyn scheint.

Allein auch der Verstand hat gewisse Gesetze, ohne welche er die Gegenstände nicht verbinden kann. Da nun aber eine vernünftige Erfahrungserkenntniſs eine solche ist, in welcher die sinnlich wahrgenommenen Gegenstände durch den Verstand verbunden sind; so folgt hieraus unmittelbar, daſs wenn eine vernünftige Erfahrungserkenntniſs möglich seyn soll, die Gegenstände in der Erfahrung auch so beschaffen, und so untereinander und mit unserm Erkenntniſsvermögen verknüpft seyn müssen, daſs sie durch den Verstand vorgestellt werden können. Denn wo nichts verknüpft ist, da kann

der Verſtand ſich nichts als verknüpft vorſtellen, weil es ſein Geſetz iſt, nichts zu verknüpfen, was nicht objektive verknüpft iſt. Nun flieſst ſchon aus dem Begriffe des Verknüpfens, indem dadurch etwas Mannigfaltiges zur Einheit verbunden wird, daſs die Gegenſtände, die verknüpft werden ſollen, ein Mannigfaltiges enthalten müſſen, das gleichartig iſt, und man mag nun einen oder mehrere Gegenſtände als Gegenſtände des Verſtandes denken; ſo müſſe ſie nothwendig ein Mannigfaltiges enthalten, in dem Einheit angetroffen wird. Wenn man daher einen Gegenſtand in Beziehung auf die Spontaneität überhaupt, oder diejenige beſondere Art derſelben, die Verſtand heiſst, betrachtet; ſo iſt ein Gegenſtand nichts anders als ein Mannigfaltiges, welches zu einer Einheit verbunden iſt, und wenn dieſe Gegenſtände wiederum unter einander ſollen verbunden werden; ſo ſind die Gegenſtände das Mannigfaltige, und dieſe müſſen ſodann wiederum auf irgend eine Art zur Einheit verbunden ſeyn.

Dieſe Beſchaffenheit der Gegenſtände kann alſo aus der bloſsen Natur des Verſtandes, ohne einige Erfahrung derſelben a priori erkannt werden. Wir entdecken auch in dem Verſtande gewiſſe durch ſeine eigne Natur beſtimmte Arten und Weiſen, nach denen er allein verbinden kann, und wir können daher mit Gewiſsheit ſagen, daſs auch die Objekte, über welche der Verſtand urtheilen ſoll, nach dieſer Art und Weiſe verbunden ſeyn müſſen, und wir können dieſe Methoden der Verbindung ſo-

fodann a priori von allen unfern Gegenftänden wiffen. So mufs z. E. ein Gegenftand, der durch Spontaneität gedacht werden foll 1) wirklich Etwas feyn, und 2) er mufs ein gleichartiges Mannigfaltige enthalten, das zur Einheit verbunden ift, d. h. ein jeder Gegenftand mufs eine gewiffe Qualität und eine gewiffe Gröfse haben. Denn wäre das erfte nicht, fo wäre das Mannigfaltige, welches der Verftand verbände, nichts, und wäre das zweite nicht, fo könnte er vom Verftande gar nicht als Gegenftand gedacht werden, welches beides dem Begriffe eines Verftandesgegenftandes widerfpricht und alfo abfurd ift. Beides find daher Begriffe a priori. Sollen nun durch die Anfchauung vorgeftellte Gegenftände durch den Verftand vorgeftellt werden, fo mufs fich in ihnen ebenfalls eine Qualität und eine Quantität wahrnehmen laffen, und aus der Natur des Anfchauungsvermögens läfst fich nun vermittelft des Verftandes leicht erkennen, wie fowol die finnliche Qualität als Quantität befchaffen feyn werde. Da nemlich nur dasjenige für die Sinne etwas ift, was fie afficirt, das Mannigfaltige der Sinne aber nicht anders, als in der Zeit vorgeftellt werden kann; fo wird hieraus folgen, dafs in jeder Erfcheinung allemal eine folche Qualität enthalten feyn müffe, wodurch die Sinne afficirt werden können, und diefe Qualität mufs als eine extenfive Gröfse wahrgenommen werden. Diefes fliefst aus der Natur des Verftandes und des Anfchauungsvermögens zugleich. Soll der Verftand die wirklichen Din-

Dinge unter ſich verknüpfen, ſo muſs er 1) ein wirkliches Objekt denken. Dieſes geſchieht dadurch, daſs er das Mannigfaltige (Accidenzien) in einem Subjekte (der Subſtanz) vereiniget denkt; 2) daſs er die von einander verſchiedenen Subſtanzen verknüpft. Es laſſen ſich aber durch den Verſtand zwei Gegenſtände nicht anders verknüpfen, als daſs beide der eine von dem andern abhängig iſt, der eine als Urſache und der andere als Wirkung, oder jede als Urſache und jede als Wirkung von der andern gedacht wird. Denn unter zwei von einander verſchiedenen Gegenſtänden kann der Verſtand keine andere Verbindung vornehmen. Hieraus wird alſo folgen, daſs alle Gegenſtände des Verſtandes Subſtanzen ſeyn, in denen Accidenzien ſind, und daſs dieſe Subſtanzen von einander ihrer Exiſtenz nach abhängen müſſen. Sollen alſo die ſinnlichen Gegenſtände durch den Verſtand bearbeitet werden, d. h. ſoll von ihnen vernünftige Erfahrung möglich ſeyn, ſo müſſen ſie 1) Subſtanzen ſeyn, in welchen Accidenzien inhäriren, und 2) müſſen dieſe Subſtanzen in einfacher oder wechſelſeitiger Abhängigkeit ſtehen. Da ferner alle ſinnlichen Gegenſtände in Raum und Zeit ſind; ſo werden ſich auch in dieſen Formen ſowol von den Subſtanzen, als von den Urſachen Kriterien finden. Da nemlich die Zeit nicht wahrgenommen werden kann, ohne daſs ſich etwas in derſelben wirkſam beweiſst, oder etwas Reales ſie erfüllet; ſo iſt das Reale, was zu aller Zeit oder beharrlich iſt, die Subſtanz; was aber wechſelt, iſt

in der Subſtanz d. h. die Accidenzien. Denn es wäre nicht möglich, die Zeit und folglich auch den Wechſel wahrzunehmen, wenn ſie nicht von irgend etwas kontinuirlich erfüllt würde. Nun können wir aber ohne Wahrnehmung der Zeit gar keine Erfahrung haben; folglich muſs in allen Gegenſtänden derſelben etwas ſeyn, das bleibt, während verſchiedene Beſtimmungen wechſeln können. Sollen aber die Erfahrungsgegenſtände durch den Verſtand unter einander verknüpft werden, ſo muſs der eine den Grund von der Wirklichkeit des andern enthalten, d. h. es muſs eine urſachliche Verknüpfung unter den Gegenſtänden der Erfahrung angetroffen werden, und da nun alle Erſcheinungen in der Zeit ſind; in der Zeit aber der nachfolgende Theil nur durch den vorhergehenden möglich iſt, ſo werden die vorhergehenden Erſcheinungen allemal den Grund der folgenden enthalten müſſen. Da aber mehrere Erſcheinungen zugleich ſind, ſo werden die Urſachen nur dadurch gefunden werden können, daſs eine gewiſſe Erſcheinung auf eine andere nach einer Regel d. h. allemal folgt, und diejenige Erſcheinung, welche jedesmal vor der andern vorhergeht, wird alſo die Urſache der andern ſeyn. Den Grund dieſer Verknüpfung ſehen wir weiter nicht ein. Aber wir wiſſen im Allgemeinen aus der Natur des Verſtandes und des Anſchauungsvermögens, daſs wenn der Verſtand ſinnliche Gegenſtände untereinander verknüpfen und vernünftige Erfahrung möglich ſeyn ſoll, eine ſolche Ver-

 knü-

knüpfung unter den finnlichen Gegenftänden ftatt finden müffe.

Wir wollen hier die Auseinanderfetzung derjenigen Begriffe und Gefetze, die zur Möglichkeit der Erfahrung gehören, nicht weiter verfolgen, da diefes an mehrern Orten weit ausführlicher und vollftändiger gefchehen ift, als es hier gefchehen darf. Hier haben wir unfern Zweck erreicht, wenn wir gezeigt haben, wie gewiffe Begriffe und Gefetze in Beziehung auf eine gewiffe Klaffe von Gegenftänden, nemlich der Erfcheinungen, nothwendig objektive Gültigkeit haben müffen, und diefes ift dadurch gefchehen, dafs wir annahmen, die Welt fey ein Inbegriff von für uns wirklich erkennbarer individueller Gegenftände, und wir konnten daher mit Recht in der Betrachtung diejenigen Gefetze und Bedingungen, ohne welche Verftand und Sinne gar nicht erkennen können, für objektive Gefetze diefer Gegenftände anfehen, und fie bei unfrer Nachforfchung in der Natur allenthalben vorausfetzen. Hierdurch hätten wir alfo den vernünftigen Grund aufgefunden, worauf die Ueberzeugung der reinen Erkenntniffe, die auf Gegenftände der Erfahrung gehen, beruhet, nemlich auf der Möglichkeit der Erfahrungserkenntnifs. Ich kann zwar ohne Widerfpruch fagen: Ein Ding hat keine extenfive Gröfse, wirkt nicht auf Empfindung, enthält nichts Subftantielles, enthält nicht die Urfache eines andern u. f. w. aber ich kann diefes nicht ohne Widerfpruch von Erfahrungsgegenftänden fagen.

gen. Denn diese sind als solche ohne jene Gesetze schlechterdings nicht vorstellbar, und da sie die Erkennbarkeit involviren, so würde es ihnen widersprechen, wenn man ihnen die einzigen Bedingungen der Erkennbarkeit absprechen wollte.

Da nun die Naturwissenschaft eine Erkenntniss der Phänomene aus Principien ist, so ist begreiflich, wie Naturwissenschaft möglich sey, wenn man die Natur dieser Grundsätze eingesehen hat, worauf alle Naturwissenschaft beruhet. Ist man nemlich einmal überzeugt, dass z. B. alle Erscheinungen eine Ursache haben, oder dass vor allen Erscheinungen eine andre vorhergeht, die sie als ihre Ursache bestimmt; so wird es keine Schwierigkeit machen, eine Menge von Ursachen in der Natur wirklich aufzufinden und zu bestimmen, und alle die Regeln, welche in den gewöhnlichen Lehrbüchern der Logik zu finden sind, werden nun vollkommne Gültigkeit haben. Denn da ich schon a priori überzeugt bin, dass bei jeder Erscheinung eine Ursache da ist, so kömmt es nur darauf an, unter mehreren Erscheinungen, die sie begleiten, oder vor ihr vorhergehen, diejenige herauszufinden, welche sie immer begleitet. Sobald wir nun eine Reihe von Erscheinungen isoliren können, so bestimmt die unmittelbare Folge derselben, welches die Ursache und welches die Wirkung sey. Denn wenn nur eine Erscheinung vor der andern vorhergeht, so kann auch nur diese eine die Ursache derselben seyn. Die Physik und Chemie enthält unzählige Beispiele dieser Verfahrungsart, und unsre

bis-

bisherige Betrachtung enthält eine Rechtfertigung derſelben, und beweiſst, daſs ſie ſich auf vernünftige Gründe ſtütze.

Hierdurch haben wir nun zwar erwieſen, daſs unſre Begriffe Realität erhalten, wenn wir ſie auf ſinnliche Gegenſtände der Erfahrung beziehen. Aber wir beziehen ſie auch öfters auf überſinnliche Gegenſtände, und es frägt ſich nun, worauf ſich unſre überſinnliche Erkenntniſs gründe? Dieſe Frage theile ich in folgende zwei: 1) wie kommen wir nun zu dem Begriffe eines überſinnlichen Gegenſtandes und 2) wie können wir zu einer objektiven Erkenntniſs dieſer Gegenſtände gelangen? Was nun die erſte Frage betrifft, ſo wird dieſelbe aus der Betrachtung der Natur der Erſcheinungen leicht beantwortet. Denn wenn ein Ding als wirklich geſetzt wird, ſo wird auch alles dasjenige geſetzt, wodurch das Ding wirklich iſt, d. h. alle ſeine Bedingungen. Nun ſind Erſcheinungen wirklich, folglich müſſen auch alle Bedingungen der Erſcheinungen wirklich ſeyn. Allein da die Erſcheinungen niemals mit allen ihren Bedingungen vorgeſtellt werden können, ſo muſs es unter ihren Bedingungen einige geben, die nicht Erſcheinungen ſind, die alſo nicht ſinnlich vorgeſtellt werden können. Die Vernunft ſtöſst alſo deshalb auf das Ueberſinnliche, weil der Begriff davon mit dem Begriffe einer Erſcheinung, wie Grund und Folge verknüpft iſt, und wenn daher die Erſcheinung geſetzt wird, ſo muſs auch Etwas, das nicht Erſcheinung iſt, d. h. ein

Ding

Ding an ſich, ein οντως ον als Grund davon gedacht werden. Wir begreifen alſo nun, wie ein jeder, der Vernunft und vernünftige Erfahrung hat, nothwendigerweiſe auf die Idee überſinnlicher Dinge ſtoſsen müſſe. Aber wie iſt es nun möglich, eine reale Erkenntniſs von dieſen Gegenſtänden zu erhalten? Wie überzeugen wir uns von ihrem Daſeyn, wie erkennen wir ihre Beſchaffenheiten? Erſtlich ſieht ein jeder leicht ein, daſs dieſes vermittelſt unſers Anſchauungsvermögens nicht geſchehen könne. Anſchauungen, individuelle Vorſtellungen derſelben ſind für uns gar nicht möglich. Nun erkennen wir die Wirklichkeit der Erſcheinungen 1) durch Anſchauungen des Gegenſtandes und 2) durch einen Schluſs von der Wirkung auf die Urſache. Auf keine dieſer beiden Arten können wir die Wirklichkeit des Ueberſinnlichen erkennen. Denn die Unmöglichkeit der erſten Art iſt für ſich klar. Der zweite Weg aber weiſet uns immer nur wiederum auf Urſachen hin, die Erſcheinungen ſind. Da indeſſen eine unendliche, wirklich exiſtirende Reihe von Urſachen undenkbar iſt, ſo iſt die Vernunft durch ſich ſelbſt genöthiget, irgend eine abſolute und letzte Bedingung zuzulaſſen, die zur Denkbarkeit aller Erſcheinungen nothwendig iſt. Unſre Schlüſſe bringen uns alſo ſo weit, daſs wir zugeben müſſen, es hänge mit den Erſcheinungen etwas zuſammen, das nicht Erſcheinung iſt, das von uns nicht vorgeſtellt werden kann, ſondern als Ding an ſich, ohne Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen gedacht werden

den muſs. Das Daſeyn dieſer Dinge iſt ſo gewiſs, als das Daſeyn der Erſcheinungen und der Vernunft ſelbſt, denn es hängt mit den Erſcheinungen nach den Geſetzen der Vernunft nothwendig zuſammen, obgleich der Begriff der Exiſtenz hier ganz unbeſtimmt bleibt, und nichts bedeutet, als eine reale Verknüpfung mit Erſcheinungen überhaupt. Aber wodurch wollen wir nun die Beſchaffenheiten dieſer Gegenſtände erkennen. Wir können wol die ſinnlichen Prädikate von ihnen verneinen, aber da doch ein jeder Gegenſtand etwas Reales und Poſitives ſeyn muſs, ſo iſt die Frage, wie wollen wir die Realitäten dieſer Dinge erkennen? Nun iſt es aber bekannt, daſs wir auf keine andre Art von den Gegenſtänden beſtimmte Realitäten erkennen lernen, als durch ſinnliche Anſchauung entweder des äuſsern oder des innern Sinnes, und daſs ſich keine einzige beſtimmte individuelle Realitat durch den bloſsen Verſtand und die Vernunft erſinnen läſst, denn ſie müſſen uns alle durch die Sinne gegeben werden. Daher können wir gar keine Realität, die den Dingen an ſich zukäme, erkennen, ſondern wir können blos im Allgemeinen wiſſen, daſs die Erſcheinungen bloſse Beziehungen eines gewiſſen andern Etwas ſey, das wir aber nicht anders erkennen können, als ſo fern es ſich nach unſerm Erkenntniſsvermögen bequemt, oder uns erſcheint. Wir haben alſo zwar eine allgemeine Erkenntniſs der Dinge an ſich, d. h. eine Idee, die wir auf dieſe an und für ſich ſelbſt beſtimmten Gegenſtände beziehen können;

aber

aber dieſe Erkenntniſs iſt leer, und ihr Objekt kann nie in unſrer Vorſtellung beſtimmt werden. Denn dieſes geſchieht nur allein, wenn das Objekt durch Anſchauung als Erſcheinung gegeben wird. Ich kann daher die Dinge an ſich zwar im Allgemeinen als den Grund deſſen anſehen, was ich wahrnehme oder was mir erſcheint; wie aber dieſer Grund an und für ſich beſchaffen ſeyn möge, weiſs ich nicht. So kann ich ohne Irrthum ſagen, die Naturgeſetze, die Sinnenwelt ſelbſt mit allem, was darauf wahrgenommen wird, ſind in einem Etwas gegründet, das weder dieſe Geſetze, noch die Sinnenwelt, noch irgend etwas von dem iſt, was wahrgenommen wird, in dem Dinge an ſich. Wie aber dieſes Ding an ſich beſchaffen ſey, kann ich a priori nicht wiſſen, indem meine Natur ſo eingerichtet iſt, daſs ich alle reale Eigenſchaften durch Erfahrung erkennen muſs, und mir es in keinem Falle, auch in der Sinnenwelt nicht, erlaubt iſt, von einer Wirkung auf die Beſchaffenheit der Urſache zu ſchlieſsen, ohne von letzterer Erfahrung zu haben, als an welcher mir es bei überſinnlichen Gegenſtänden jederzeit fehlen muſs. Indeſſen iſt es uns nach allen Geſetzen der Vernunft ſehr wohl verſtattet, wenn uns ſonſten etwas auffordert, uns dieſe überſinnlichen Gegenſtände vorzuſtellen, ſie nach den reinen Verſtandesbegriffen als Gegenſtände und als den Grund deſſen, was wir durch Erfahrung wirklich erkennen, zu denken. So denken wir z. B. den abſoluten Grund aller Erſcheinungen —

Gott

Gott, als den Grund von der Weisheit, Güte, Macht, die wir in der Welt bemerken, als den Grund alles Seyns, alles Denkens und Lebens u. ſ. w. und hierinne können wir nie irren. Denn wenn dieſes alles richtig bemerkte Wirkungen ſind, ſo müſſen ſie auch ganz gewiſs eine Urſache haben, in welcher alle jene Wirkungen vollkommen gegründet ſind. Nun iſt das, was wir anſchaulich erkennen, wie oben gezeigt iſt, allemal Wirkung, und es iſt daher nie an einem ihrer angemeſſenen abſoluten Grunde zu zweifeln, ob wir dieſen gleich blos durch die Wirkung, nie aber an ſich beſtimmen können. Alle unſre reinen Verſtandesbegriffe ſind bloſse Methoden zu verbinden, wodurch nie ein Gegenſtand ſelbſt beſtimmt werden kann. Soll dieſes geſchehen, ſo muſs dem Verſtande etwas Mannigfaltiges durch Anſchauung gegeben werden, und ohne das letztere iſt die Erkenntniſs nie real, ſondern immer nur formal. Letztere kann zwar auf Gegenſtände überhaupt hindeuten, und wenn anderswoher das Daſeyn derſelben ausgemacht iſt, ihre Form ausſagen, unter der ſie vorgeſtellt werden müſſen, aber die materialen Beſchaffenheiten der Gegenſtände ſelbſt können dadurch nie erkannt werden.

Laſſet uns nun einmal ſehen, wie weit die Humiſchen Sätze mit den unſrigen beſtehen können, und in wie weit wir ihnen Wahrheit zugeſtehen müſſen!

1. Hume behauptet, alle Merkmale unſrer Erkenntniſſe entſtünden erſt durch die Einwirkung der

der Gegenſtände (Impreſſionen), oder alle Begriffe wären durch Erfahrung erzeugt; wir hingegen behaupten, daſs es zwar richtig ſey, daſs alle Begriffe im Sinne vorgeſtellt werden müſſen (und dieſes ſcheint Humen wie ſo viele andere zu ihrer Behauptung verleitet zu haben) aber daſs nicht allen Merkmalen etwas in der Empfindung entſpricht, ſondern daſs einige derſelben die nothwendigen Formen ausdrücken, ohne welche gar keine Erkenntniſs möglich iſt; welche alſo Beſtandtheile aller Erkenntniſſe ſeyn müſſen, und daher von den Gegenſtänden a priori ausgeſagt werden können. Denn Vorſtellungen a priori ſind nicht ſolche, die angebohren und alſo nicht erworben ſind, ſondern ſolche, mit denen das Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs ohne ſie gar keine Vorſtellung eines Gegenſtandes möglich wäre. Die Quelle dieſer Vorſtellungen finden wir aber in der Natur des menſchlichen Vorſtellungsvermögens ſelbſt. Denn da ohne daſſelbe von uns nichts vorgeſtellt werden kann; ſo folgt auch, daſs dieſe Merkmale a priori von allen Gegenſtänden des menſchlichen Erkennens müſſen ausgeſagt werden können.

2. Hume behauptet, die Mathematik ſey eine bloſse Vergleichung willkührlicher Begriffe, und erhalte dadurch ihre Gewiſsheit; wir behaupten, daſs die Mathematik nicht aus bloſsen Begriffen beweiſe, ſondern daſs ſie ein wirklich gegebenes Mannigfaltige, Raum und Zeit enthalte, und daſs ſie in denſelben allerdings nach willkührlichen Begriffen

Grö-

Gröſsen konſtruire, und durch **Anſchauung** die Gleichheit und Ungleichheit dieſer Gröſsen durch Hülfe des Verſtandes vergleiche. Da dieſes Mannigfaltige durch die Sinnlichkeit ganz gegeben iſt, und da ſinnliche Gegenſtände ſo geordnet ſeyn müſſen, wie es dieſe Formen erfodern, ſo leuchtet die Gewiſsheit der Mathematik daraus ein.

3. Hume behauptet, der Glaube und die Ueberzeugung ſey nichts als die Lebhaftigkeit eines Begriffs, und er beruhe nicht auf Vernunftgründen, ſondern auf Gewohnheit, Erziehung, Leidenſchaft und Erfahrung; wir haben gezeigt, daſs ſich von jeder Ueberzeugung ein Vernunftgrund müſſe angeben laſſen, und daſs jene Umſtände nur um deswillen Glauben erzeugen können, weil ſie ſo oft vernünftige Gründe der Ueberzeugung enthalten, daſs ſie aber nur unter ſolchen Umſtänden mit Recht Glaube erzeugen, wenn ſie die Prüfung der Vernunft aushalten.

4. Hume behauptet, alle philoſophiſche Gewiſsheit beruhe nur auf einer Analyſis der Begriffe nach dem Satze des Widerſpruchs; alles Uebrige ſey gröſſere oder kleinere Wahrſcheinlichkeit. Wir haben gezeigt, daſs es noch eine Art der Gewiſsheit gebe, die mit denjenigen Geſetzen verbunden iſt, ohne welche keine Erfahrung als möglich gedacht werden kann, und daſs der Satz der Kauſſalität, bei welchen Hume ſo groſse Schwierigkeiten fand, nebſt noch vielen andern, die eben dieſe Schwierigkeiten bei ſich führen, ob ſie

gleich

gleich von Humen nicht bemerkt wurden, dahin gehören.

5. Hume behauptet, dafs uns der Satz der Kauffalität nie über die Erfahrung hinausbringen könne. Wir geben dieses Humen zu und haben gezeigt, dafs dieses nicht nur von diesen, sondern von allen Grundsätzen gelte. Die Ursachen können nur durch Erfahrung bestimmt werden, und wenn wir den Begriff der Ursache auch auf dasjenige beziehen, was kein Gegenstand der Erfahrung ist, so erfahren wir doch dadurch keine reale Eigenschaft des Dinges, und da wir auch bei einer solchen Anwendung selbst von denen Kriterien abstrahiren müssen, welche uns die Zeit an die Hand giebt, und die Analogie gänzlich fehlt; so bleibt nichts als der logische Begriff des Grundes der Wirklichkeit überhaupt übrig, den wir auf das Uebersinnliche beziehen können, der aber weder zur Erklärung bestimmter Erscheinungen noch zur Erkennung realer Eigenschaften des Dinges brauchbar ist. Es ist keine anschauliche Erkenntnifs von übersinnlichen Gegenständen möglich, und da wir unsern Begriffen nur durch Anschauungen einen realen Inhalt verschaffen können, so können unsre Begriffe, die auf übersinnliche Gegenstände bezogen werden, eher keinen bestimmten Inhalt erhalten, als bis uns ein intellektuales Anschauungsvermögen gegeben wird. Denn ob wir gleich das Uebersinnliche als den letzten Grund alles dessen, was wir in der Sinnenwelt wahrnehmen, denken müs-

müſſen, ſo wiſſen wir doch, daſs Grund und Folge ganz heterogener Natur ſind, und daſs ſich von der Beſchaffenheit des einen auf die Beſchaffenheit des andern ohne Erfahrung niemals ſchlieſſen läſst. Wir haben alſo zwar eine Erkenntniſs dieſes letzten Grundes, aber ſie iſt leer, ſie weiſet uns nur auf das Ueberſinnliche überhaupt hin, und die Vernunft fordert, daſs der Idee des Ueberſinnlichen ein Gegenſtand entſpreche, ob ſie gleich zu gleicher Zeit die Unmöglichkeit erkennt, ihn ſeinen materialen Prädikaten nach beſtimmen zu können, das Ueberſinnliche ſelbſt iſt alſo gerade für uns ſo gewiſs als die Vernunft. Wir müſſen das Daſeyn deſſelben um der Vernunft willen zugeben, ob wir gleich geſtehen müſſen, daſs wir für dieſen Begriff keine Anſchauung haben, und wenn wir ihren Gegenſtand beſtimmen wollen, ſo können wir ihn nur durch ſeine Wirkungen beſtimmen. Hierin weicht auch kein Philoſoph von dem andern ab. Daſs der Sinnenwelt noch etwas zum Grunde liegen müſſe, das von dem, was wir erkennen, verſchieden ſey, daſs die Ordnung, Weisheit und alles, was wir in derſelben wahrnehmen, in dieſem Unbekannten gegründet ſey u. ſ. w. iſt niemals geleugnet worden. Ob dieſes aber die abſolute Nothwendigkeit, oder ein vernünftiges Weſen u. ſ. w. ſey, d. h. in den Beſtimmungen dieſes Grundes als eines Dinges an und für ſich, ſind die Philoſophen von jeher unter ſich uneins geweſen. Und dieſes kann nicht anders ſeyn. Denn wo den Verſtand nicht Anſchauungen

lei-

leiten, und wo also die Menschen nicht durch die Objekte selbst gezwungen werden, da bestimmt die Objekte nur ihr eignes Interesse, welches immer und ewig verschieden bleiben wird. Es ist also gewiss, dass die übersinnlichen Objekte selbst durch ihre Einwirkung auf unser Erkenntnissvermögen unsre Begriffe nicht bestimmen können, und dass wir in Ansehung ihrer objektiven Beschaffenheiten in Unwissenheit bleiben müssen. Denn es giebt nur zwei Wege zur Erkenntniss der Objekte zu gelangen, a posteriori durch die empirische Anschauung und a priori durch die Vorstellung der nothwendigen Bedingungen der Erfahrung. Keiner von beiden führt zur Erkenntniss materialer Prädikate der übersinnlichen Objekte. Denn zur Erweiterung der Erfahrung gehört nur die Idee übersinnlicher Objekte, aber nicht die Anschauung oder die reale Erkenntniss derselben.

Fünf-

Fünfter Versuch
über
die objektive Nothwendigkeit in der Erkenntnifs,
oder
über die nothwendige Verknüpfung der Objekte.

Den Urfprung des Begriffs der Nothwendigkeit zu erklären, und feine Rechtmäfsigkeit und Realität darzuthun, ift von jeher für ein fehr fchweres Unternehmen in der Philofophie gehalten worden. Ja man fieht insbefondere aus den Streitigkeiten, welche über Hume's Zweifel in England und Deutfchland entftanden find, dafs es fogar einem fo lichtvollen Skribenten, als Hume war, nicht einmal gelingen wollte, die Frage über diefen Punkt fo vorzulegen, dafs der Sinn derfelben von allen Philofophen ganz genau gefafst würde. So begehrte Hume zu wiffen, „was uns denn eigentlich „beftimmte, es als ganz unbezweifelt und ganz gewifs anzunehmen, dafs unter den Dingen ein folches Verhältnifs wäre, wodurch fie unter einander „wie Urfache und Wirkung d. h. fo verknüpft wären, dafs das eine allemal als der Grund von der „Wirklichkeit des andern betrachtet würde.„ Er wundert fich in mehr als einer Stelle darüber, dafs fowol die alten als neuen Weltweifen die Wichtig-

keit dieſer Frage ſo wenig eingeſehen, und daſs man nicht einmal einige Verſuche, dieſelbe aufzulöſen, bei ihnen antreffe. Er bemerkte mit Recht, daſs ſich die mehreſten Erkenntniſſe der Menſchen auf die Vorausſetzung einer allgemeinen urſachlichen Verknüpfung in der Welt gründeten. Wer auf einer wüſten Inſel eine Uhr oder andre Maſchinen und Gebäude findet, ſchlieſst mit der vollkommenſten Gewiſsheit, daſs Menſchen daſelbſt geweſen ſind. Eine deutliche Stimme, eine vernünftige Rede in der Finſterniſs überzeugt uns von dem Daſeyn eines Menſchen u. ſ. w. Er bemerkte ferner, daſs wir die beſtimmten Urſachen und Wirkungen ſämmtlich durch Erfahrung kennen lernen. Kein Menſch, und wenn er auch die allergröſsten Talente von der Natur empfangen hätte, aber dabei ohne Erfahrung wäre, würde aus dem bloſsen Anblicke des Waſſers ſchlieſsen können, daſs es einen Menſchen erſticken, oder aus dem Anblicke des Getraides, daſs aus demſelben Mehl und Brodt zubereitet werden, und daſs ihm ſolches zur Nahrung dienen könnte u. ſ. w. Aber worauf gründet ſich unſre Ueberzeugung, daſs dieſelbigen Gegenſtände, wenn ſie wieder erſcheinen, dieſelbigen Gegenſtände nach ſich und vor ſich haben werden, daſs alle Dinge in der Welt jederzeit Urſachen und jederzeit Wirkungen ſind, und daſs dieſelbigen Urſachen auch immer dieſelbigen Wirkungen hervorbringen werden? Hume zeigt mit der gröſsten Evidenz 1) daſs der Satz des Widerſpruchs nicht der

Grund

Grund diefer nothwendigen Verknüpfung der Objekte feyn könne. Der Satz des Widerfpruchs betrift blos das Denken, und der Satz des Widerfpruchs allein kann mich niemals lehren, ob eine Rakete, die in die Höhe fteigt, auch wieder herabfallen werde oder nicht. Die beiden Sätze: die Rakete fteigt, und die Rakete fällt, find nicht von der Art, dafs der letztere aus dem erftern durch blofse Analyfis erkannt werden könnte. Das Steigen und das Fallen find von einander ganz verfchiedene Begebenheiten, und es kann niemand aus dem deutlichften Begriffe des Steigens allein erkennen, dafs ein Fallen damit verknüpft fey 2) dafs die nothwendige Verknüpfung der Objekte nicht aus der Erfahrung erkannt werden könne. Alle Regeln, die wir aus Erfahrung abftrahiren, alle analogifche Schlüffe, ja alle unvollftändige Induktionen fetzen eine gewiffe Gleichförmigkeit und eine durchgehends gleichmäfsige Gefetzmäfsigkeit in der Natur zum voraus. Wir fetzen voraus, dafs diefelbigen finnlichen Eigenfchaften immer mit denfelbigen Wirkungen nothwendig verknüpft fey, dafs die Verknüpfung der Urfachen und Wirkungen durchgehends in der ganzen Natur herrfche u. f. w. Worauf gründet fich nun diefe nothwendige Verknüpfung, woher kommt es, dafs wir fie fo allgemein und mit fo fefter Ueberzeugung allenthalben als gewifs vorausfetzen? Diefes ift die Frage, welche Hume fo unaufhörlich wiederholt, und auf welche er nirgends eine befriedigende Antwort finden konnte. Kein Lefen,

kein Nachforschen war vermögend, seine Schwierigkeiten zu heben. Hume verlangte einen vernünftigen Grund von dieser allgemein angenommenen Nothwendigkeit zu wissen, und alle Antworten, die man ihm gab, setzten diese Nothwendigkeit schon zum voraus, wovon er den Grund wissen wollte. Er zweifelte keinesweges daran, dass alle vernünftige Handlungen durch diesen Grundsatz dirigirt werden, vielmehr kannte er selbst kein anderes, nach welchen man handeln müsse. „Als ein zum Handeln geschaffenes Wesen, „sagt er selbst in seinen Versuchen, bin ich in diesem Stücke völlig beruhiget, aber als spekulativer „Philosoph, der von allem gern die hinreichenden „Gründe erkennen will, möchte ich auch gern die „Gründe wissen, welche mich bestimmen, eine solche Beschaffenheit in der Natur als gewiss und „nothwendig anzunehmen.„ Da nun Hume alle Elemente der Erkenntniss in der Erfahrung anzutreffen vermeinte, und keine Möglichkeit da ist, zu begreifen, wie aus der Erfahrung eine solche objektive nothwendige Verknüpfung erkannt werden kann; so hielt er sich für berechtigt, zu schliessen, dass diese objektive Nothwendigkeit nicht auf Einsicht der Natur der Objekte beruhe, sondern, dass uns ein Principium unsrer eignen Natur, nemlich die Gewohnheit, zwinge, alle unsre Erkenntnisse und Handlungen diesem Princip gemäss einzurichten. Wir erfahren, dass mehrere Dinge in der Sinnenwelt verbunden sind; die verbundenen Dinge asso-

affociiren fich; wir werden an das Affociiren der Dinge fo gewöhnt, das Affociiren ift zu allem Erkennen fo nothwendig und kömmt fo oft vor, dafs wir uns endlich daran gewöhnen, nichts zu denken, womit wir nicht irgend etwas verbinden, und was das mehreftemal damit in der Natur verbunden gewefen ift, das affociiren wir am leichteften. Zum Glück trifft es fich auch, dafs in der Sinnenwelt alles fo erfolgt, dafs wir wenig irren, und durch diefen glücklichen Erfolg beftätigt fich unfer Grundfatz immer mehr und mehr. Es geht nur die gewöhnliche Täufchung vor, dafs wir das, was in uns lebhaft vorgeftellt ift, für wirklich halten. In uns ift es ein Gefetz, alles zu affociiren; hierzu ift eine fubjektive Nothwendigkeit da, unfre Natur erfodert es und wir können nicht anders. Nach einer fehr natürlichen Illufion verfetzen wir diefe Nothwendigkeit, die unferm Subjekte anhängt, in die Objekte felbft, und diefe Täufchung wird fo ftark, dafs fie felbft bei den Philofophen die Oberhand behält. Denn diefe, deren Pflicht es ift, Vernunftgründe für jedes ihrer Urtheile aufzubringen, bringen zwar auch Gründe für die objektive Nothwendigkeit dar, aber diefe erhalten blos von ihrer einmal vorgefafsten Meinung ihr Gewicht; die fubjektive Nothwendigkeit verhindert fie einzufehen, dafs ihre Gründe für die objektive Nothwendigkeit nicht hinreichend find, eine fefte Ueberzeugung von derfelben hervorzubringen. Denn weder angebohrne Begriffe, noch Beweife aus der Erfahrung können die Vernunft von

einer

einer solchen nothwendigen Verknüpfung der Objekte überzeugen. Daher muſs die Ueberzeugung nicht aus der Vernunft, sondern aus der Neigung, aus der subjektiven Gemüthsbeschaffenheit, die Gewohnheit heiſst, entspringen, und die Vernunft würde, wenn sie für sich Gewalt genug hätte, jene Ueberzeugung gänzlich aufheben, allein ihre Kraft ist gegen die Macht der Gewohnheit fast Null. Daher haben alle Zweifel, welche die Vernunft erregt, keinen sonderlichen Erfolg. Wenn diese gleich vollkommen hinreichende Gründe hat, zu glauben, daſs unsre Voraussetzung, daſs dieselbigen Erscheinungen immer gleiche Erfolge haben werden, grundlos ist, so bleibt die letztere Meinung doch, und selbst Hume, so sehr er durch die Vernunft vom Gegentheile überzeugt ist, urtheilt, schlieſst und handelt darnach, gerade als ob jene objektive Verknüpfung ihre vollkommne Richtigkeit hätte, denn die Gewohnheit ist auch in seiner Natur weit mächtiger als die Einsicht der Vernunft, und wenn auch seine Zweifel selbst ganz allgemein würden, so würden sie doch keinen Schaden anrichten. Die Einsicht der Vernunft ist viel zu schwach, als daſs sie gegen das mächtige Gesetz der Association in der menschlichen Natur etwas ausrichten sollte.

Dieses ist Hume's Meinung von der Verknüpfung der Dinge, welche bei aller menschlichen Erkenntniſs vorausgesetzt wird, und zugleich der ganze Grund des Skepticismus der Vernunft. Denn wenn die Vernunft keine hinreichenden Gründe fin-

findet, eine objektive Verknüpfung unter den Dingen zuzulaſſen, ſo kann ſie durch ſich allein nie überzeugt werden, daſs ein Ding in der Folge wiederum mit demjenigen Dinge verknüpft ſeyn werde, mit welchem es ehemals nach der Erfahrung verbunden geweſen iſt. Denn daſs ein Ding auf das andre bisher gefolgt iſt, iſt für die Vernunft kein Grund, daſs es auch künftig ſo ſeyn werde, wenn ſie nicht ſchon als ausgemacht annehmen kann, daſs eine ſolche Verknüpfung in den Objekten der Natur nothwendig ſey. Da ſich nun zu der letzteren Vorausſetzung unmöglich ein Grund in der Erfahrung finden kann, und auf keinem andern Wege nach den Vernunftgeſetzen eine objektive Vernunfterkenntniſs nach Hume's Grundſatze, möglich, ſo iſt es gar keine objektive Nothwendigkeit, welche dem Satze der Kauſſalität anhängt, ſondern nur eine ſubjektive; unſre Natur vermag es einmal nicht anders, und wenn ſie gleich nicht im Stande iſt, die vernünftigen Gründe davon zu entdecken, ſo vertritt doch die Gewohnheit die Stelle der Vernunftgründe, und macht, daſs die menſchlichen Entdeckungen gerade eben ſo dreuſt, ja noch weit kühner ihren Fortgang nehmen, als wenn die Vernunft durch Einſicht in die Natur der Dinge von dieſer objektiven Ordnung überzeugt wäre.

Es iſt mir vor Kant niemand bekannt, dem das philoſophiſche Gewicht dieſer von Hume vorgelegten Fragen und Schwierigkeiten, ſo ſehr eingeleuch-

geleuchtet, und der ihre Auflösung mit so vielem Ernst und mit so vielem Scharfsinne unternommen hätte, als der berühmte und würdige Herr Tetens*). Ohne mich nun hier auf eine genaue Untersuchung einzulassen, in wie weit die Auflösung jenes vortreflichen Mannes, mit derjenigen, welche ich hier zu geben gesonnen bin, übereinstimmt; so glaube ich doch, dass seiner ziemlich schwer zu fassenden Auflösung keine andre Meinung, als die unsrige zum Grunde liegen könne. Die Philosophen mögen es beurtheilen, ob die Frage und Antwort hier mit derjenigen Deutlichkeit dargelegt ist, die von philosophischen Erörterungen dieser Art gefordert werden kann. Der Verfasser könnte sich um so weniger etwas darauf einbilden, wenn es ihm auch zugestanden würde, dass es ihm gelungen wäre, die skeptischen Einwürfe des Engländers durch Vernunftgründe gehoben zu haben, da ihm die Mittel, sie zu heben, durch die Kritik der reinen Vernunft in die Hände gegeben wurden, und sein ganzes Verdienst würde seyn, ihre Recht-

mä-

*) Man sehe dessen philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. Leipzig. 1777. ein Werk, das von jedem Beobachter des menschlichen Geistes, wenn er ihm seine verborgensten Grundthätigkeiten ablernen will, sehr sorgfältig studiert zu werden verdient, und das nicht oft genug empfohlen werden kann, da es, wie so mancher andere tiefsinnige Versuch, so wenig gelesen wird.

mäfsigkeit erwiefen, und fie gehörig gebraucht zu haben. Unfre vorigen Betrachtungen dienen dazu, dafs wir bei der gegenwärtigen Auflöfung ganz kurz feyn können.

Hume fand diefen Begriff einer objektiven Nothwendigkeit nur allein in dem Begriffe der urfachlichen Verknüpfung. Kant, welchem die Humifchen Einwürfe vornemlich zum Nachdenken über die bisherige Philofophie brachten, entdeckte, dafs diefe Nothwendigkeit nicht allein dem Begriffe der Urfache, fondern einer grofsen Menge andrer Begriffe anhange, mit denen fie zu verbinden, uns die Erfahrung eben fo wenig berechtige. Dafs jedes von uns verfchiedene Ding eine Gröfse, eine Realität haben, dafs in jedem Dinge etwas Subftantielles, unter den gleichzeitigen Dingen ein wechfelfeitiger Einflufs feyn müffe, dafs nichts abfolut Leeres in der Welt wahrgenommen werden könne u. f. w., find Sätze, die in aller Naturwiffenfchaft eben fowol, als der einer urfachlichen Verknüpfung zum Grunde gelegt werden, und deren Nothwendigkeit eben fo wenig aus der Erfahrung, als aus dem blofsen Satze des Widerfpruchs erkannt werden kann. Sein erftes Bemühen war daher, fich zuerft nach einem Principio umzufehen, durch welches er die Begriffe, denen die objektive Nothwendigkeit anhängt, vollftändig auffinden könnte, und nachdem ihm diefes geglückt war, fo fuchte er einen Grund für die objektive Nothwendigkeit, welcher diefen Begriffen

sen sämmtlich eigen ist,*) und welchen man aus den vorhergehenden Abhandlungen schon mit ziemlicher Deutlichkeit wird erkennen können.

Wenn man nemlich die Gegenstände ohne Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen betrachtet; so ist es ganz unmöglich, von ihnen etwas a priori zu wissen. Betrachtet man aber die Gegenstände blos, so fern sie von uns vorgestellt und erkannt werden können, so lassen sich diejenigen Bedingungen oder Beschaffenheiten a priori von ihnen erkennen, ohne welche sie gar nicht vorgestellt und erkannt werden könnten, und dergleichen Beschaffenheiten sind nothwendige objektive Prädikate der Objekte. Die objektive Nothwendigkeit aller allgemeinen und nothwendigen Begriffe und Grundsätze beruht auf der Möglichkeit der Erfahrung. Dieses ist also der vernünftige Grund, durch welchen der Glaube an eine objektive Nothwendigkeit vollkommen gerechtfertiget wird. Ein jedes Ding in der Sinnenwelt hat seine Ursache. Von diesem Satze ist die Vernunft fest überzeugt, nicht weil der Begriff eines Dinges in der Welt den Begriff einer Ursache mit in sich schliesst, oder weil die Erfahrung uns einen

*) Man kann hier das Verzeichniss jener Begriffe und Grundsätze nicht erwarten. Wer noch nicht ausführlich darüber belehrt ist, muss solche in den Schriften Kants und Reinholds und in meinem Lehrbuche der Metaphysik u. s. w. suchen.

nen ſolchen beſtändigen Zuſammenhang aller vergangenen und künftigen Begebenheiten gelehrt hat, ſondern weil wir, vermittelſt der Vernunft, einſehen, daſs, im Falle keine urſachliche Verknüpfung unter den Gegenſtänden der Sinnenwelt ſtatt fände, gar keine Erfahrungserkenntniſs derſelben möglich wäre. Daſs alle Gegenſtände des Sinnes eine extenſive und intenſive Gröſse haben müſſen, erkennen wir weder aus dem Begriffe eines ſinnlichen Gegenſtandes überhaupt, noch aus der Erfahrung aller Gegenſtände, ſondern daraus, weil es uns, wenn das Gegentheil ſtatt fände, gar nicht möglich wäre, ſinnliche Anſchauungen von Gegenſtänden zu haben, und ſo verfährt die Vernunft in Anſehung aller Sätze, welche objektive Nothwendigkeit ausſagen. Denn dasjenige, ohne welches das andre gar nicht als möglich gedacht werden kann, iſt nothwendig; nun kann aber gar keine Erfahrungserkenntniſs von Gegenſtänden als möglich gedacht werden, wenn nicht eine ſolche durchgängige Verknüpfung der Gegenſtände zugelaſſen wird; folglich iſt dieſe objektive Verknüpfung nothwendig. Daſs aber Erfahrungserkenntniſs möglich ſey, wird durch ihre Wirklichkeit bewieſen. Das Erkenntniſsvermögen würde auch ſelbſt nichts ſeyn, wenn ihm die Erkenntniſs (ſowol der Sinne, als des Verſtandes) unmöglich gemacht wäre. Die Wirklichkeit der Erfahrungserkenntniſs beweiſst alſo ihre Möglichkeit. Giebt man aber die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Sache zu; ſo iſt man auch genöthigt, die Bedin-

dingungen zuzugeben, ohne welche die Sache weder möglich noch wirklich feyn könnte, und die Bedingungen find fodann nothwendig. Nun ift aber eine objektive Verknüpfung unter Gegenftänden der Erfahrung nach den nothwendigen Gefetzen des Erkenntnifsvermögens die einzige Bedingung, unter welcher Erfahrung möglich und wirklich feyn kann; folglich ift eine folche objektive Verknüpfung unter den Erfahrungsgegenftänden nothwendig.

Hieraus erhellet 1) dafs eine folche Verknüpfung, und folglich die Gültigkeit der allgemeinen Gefetze nur von folchen Gegenftänden a priori erkannt werden könne, die für uns erkennbar find. Wenn alfo jemand fagen wollte, es könnte doch Gegenftände geben, die diefen Gefetzen nicht unterworfen wären; fo können wir die Möglichkeit derfelben weder behaupten noch läugnen; aber fo viel können wir mit Gewifsheit wiffen, dafs fie für uns keine Gegenftände, nicht erkennbar, und alfo (in Beziehung auf uns) fo gut als nichts find. 2) dafs die reinen Verftandesbegriffe, wenn fie auf das Mannigfaltige des Raums oder der Zeit bezogen worden find, und auf diefe Art einen Inhalt erhalten haben, in diefer Verbindung a priori nicht auf Gegenftände bezogen werden können, die gar nicht als Gegenftände der Sinnlichkeit gedacht werden. So weifs ich z. B., dafs eine finnliche Urfache der Zeitordnung nach eher feyn mufs, als ihre Wirkung. Wenn ich aber den Begriff der Urfache

auf

auf ein überſinnliches Ding, z. E. die Gottheit, beziehen wollte, ſo könnte ich blos ſagen: ſie müſſe als der Grund der Wirklichkeit von etwas anderm gedacht werden. Daſs aber die Gottheit eher ſey als ihre Wirkung, iſt eine völlig ſinnleere Redensart, indem die Gottheit gar nicht als in der Zeit exiſtirend gedacht werden darf. 3) Daſs wir die reinen Verſtandesbegriffe, wenn wir ſonſt auf irgend eine Art überzeugt werden können, daſs es nichtſinnliche Objekte giebt, die dennoch für den Verſtand gehören, auf dieſe Objekte a priori beziehen, und wenigſtens dadurch beſtimmen können, daſs ſie der Form des Verſtandes gemäſs ſeyn müſſen, ob wir gleich dadurch das Mannigfaltige ſelbſt in ihnen nicht erkennen, denn zur Erkenntniſs des Mannigfaltigen wird jederzeit ein Anſchauungsvermögen erfodert. Durch eine ſolche Handlung erweitern wir aber unſre Erkenntniſſe von überſinnlichen Gegenſtänden nicht, ſondern entwickeln blos den Begriff der überſinnlichen Gegenſtände, in ſo fern ſie als mögliche Gegenſtände des Verſtandes gedacht werden.

Sech-

Sechſter Verſuch
über
das Humiſche Princip der Gewohnheit.

Eine gänzliche Ungewiſsheit des Geiſtes müſste ein ſo peinlicher und unausſtehlicher Zuſtand ſeyn, daſs man ſich in der That kaum ein gröſseres Unglück für ein vernünftiges Weſen denken kann, als ein Gemüth, indem alles ſchwankt, wo alle Theile in beſtändiger Bewegung ohne alle Hoffnung der Ruhe ſind, wo die Sinne nicht wiſſen, ob ſie anſchauen und empfinden, und wo der Verſtand nicht weiſs, ob er denkt und urtheilt, das die Furcht zu irren allenthalben begleitet, und das ſich nichts zu bejahen und nichts zu verneinen getrauet. Einen ſolchen unglücklichen Zuſtand hat die gütige Mutter Natur durch ihre weiſe Vorſorge in dem Menſchen ſelbſt unmöglich gemacht. Dieſe Bemerkung konnte dem ſcharfſinnigen Verfaſſer der Abhandlung über die menſchliche Natur nicht entgangen ſeyn. Er bemerkte ſehr wohl, daſs ihn immer etwas zur Ueberzeugung hinzog und nöthigte, daſs alle ſeine Handlungen, alles Denken und Forſchen, den Glauben an irgend etwas Gewiſſes vorausſetzte. Aber nur die Vernunft ſchien ihm viel zu ſchwach zu ſeyn, eine Gewiſsheit dieſer Art zu begründen. Er zweifelte nicht daran, daſs die Menſchen in allen Zeiten jene allgemeinen Grundſätze, die er be-

ſtritt,

ftritt, annehmen und glauben, ja dafs er felbft ftets darnach handeln würde. Er behauptete nur, dafs der Grund von einer folchen Gewifsheit nicht in der Vernunft zu finden fey, oder dafs keine hinreichenden Gründe da feyen, wodurch die Vernunft ohne den Einflufs aller übrigen Umftände überzeugt werden könnte, dafs eine fo allgemeine Verknüpfung der Gegenftände ftatt habe. Wenn fich alfo die Vernunft felbft überlaffen bliebe, meinte er, fo müfste fie in einem ewigen Skepticismus fchweben, und fo lange man daher vernünftigen Spekulationen allein nachhängt, kann durch fie zuletzt nichts anders, als ein allgemeiner Skepticismus hervorgebracht werden, indem für fie kein Grund ausgefunden werden kann, der hinreichend wäre, fie von der Realität und Gewifsheit deffen, was fie fich vorftellt, zu überzeugen. Denn es find, nach Hume's Meinung, keine andern Vernunftgründe möglich, als diejenigen, welche fchon von allen Philofophen entdeckt und gebraucht, und die entweder aus der Erfahrung oder aus der Vernunft felbft genommen find, und nach denen man fich entweder auf Empfindung oder auf angebohrne Grundfätze bezieht. Beide aber erklärt die Vernunft felbft, welche Ueberzeugung fucht, für unzulänglich. Es ift alfo eine Ueberzeugung durch die Vernunft unmöglich. Wenn nun, fo fchlofs Hume weiter, demohnerachtet diefe Ueberzeugung da ift, fo mufs fie eine andere Urfache haben, und wenn man diefelbe fuchen foll, fo kann man fie nirgends anders, als in dem Subjekte felbft fuchen. Es

mufs

mufs diefe Idee der Nothwendigkeit durch irgend eine Begebenheit in der Seele hervorgebracht werden. Er meinte daher, dafs fie nichts weiter, als der Begriff von einem gewiffen Gefühl fey, das durch öftere Wiederholung einer und eben derfelben Verbindung der Dinge, welche uns die Erfahrung zuführe, entftehe. Denn durch die öftere Wiederholung gewiffer Vorftellungen werden wir an eine folche Reihe gewöhnt, und vermöge des Gefetzes der Affociation, reproducirt die Einbildungskraft diejenigen Vorftellungen leicht, die mit einer andern fchon ehemals im Bewufstfeyn durch Zeit und Raum verbunden gewefen find. Es ift alfo blos die Gewohnheit oder die im Gemüthe felbft begründete Fertigkeit, worauf fich diefe Verknüpfung unfrer Vorftellung ftützt; ob fie in den Dingen felbft fey, wiffen wir nicht, und wenn wir es zu wiffen glauben, fo ift diefes eine Einbildung, indem kein vernünftiger Grund dazu da ift, eine folche allgemeine objektive Verknüpfung unter den Gegenftänden zum Voraus zu wiffen. Wenn man in einigen Fällen gefunden hat, dafs zwei Gegenftände, wie Flamme und Hitze, Schnee und Kälte allemal mit einander verbunden gewefen find; und wenn fich fodann Flamme und Schnee wieder von neuem darftellt, fo bringt die Gewohnheit fogleich auch die damit verbunden gewefenen Vorftellungen wieder hervor und macht, dafs wir jene Erfcheinungen ebenfalls wieder erwarten, und ihre Exiftenz feftiglich glauben. Denn der Glaube an die Wirklichkeit einer künftigen Erfcheinung ift nichts

als

als die Lebhaftigkeit der Vorstellung, welche sie von der Stärke der vorhergehenden erhält.

Hume's Gegner sind nirgends lebhafter, und ihre Angriffe sind auch nirgends glücklicher, als da, wo sie die Gewohnheit, als ein Princip, aus welchem die Nothwendigkeit erklärt werden soll, bestreiten. Ich kann mich daher so eher überheben, um die Nichtigkeit dieses Princips als eines Erklärungsgrundes der objektiven allgemeinen Erkenntniss darzuthun, da diefes meine Vorgänger befriedigend dargethan haben. Ich bemerke nur, dass Hume selbst durch den evidentsten Beweis, dass Gewohnheit kein Grund sey, woraus eine objektive allgemeine Erkenntniss erklärt werden könnte, doch nicht für widerlegt gehalten werden kann. Denn Hume leugnete auch alle objektive Erkenntniss a priori, und meinte, dass sich die Vorstellungen blos aus Gewohnheit associirten, und dass die gleichen Verbindungen in der Natur blos zufällig einträfen. So associirt sich mit der Vorstellung der wirklichen Sonne die Vorstellung von der Wirklichkeit des Tages; dass sich diese beiden Vorstellungen associiren, ist nothwendig: dass aber der Tag auch wirklich ist, sobald die Sonne wahrgenommen wird, kann auch nur zufällig seyn. Und wenn wir wahrnehmen, dass die Verbindung der Dinge oft mit unsern verbundenen Vorstellungen übereintrift, so ist dieses ein glücklicher Zufall, der freilich nothwendig ist, wenn wir noch einiges Zutrauen zu unsrer Erkenntniss behalten sollen, aber dadurch

 sehen

ſehen wir doch die Nothwendigkeit dieſer Verbindung nicht ein. Was aber meines Bedünkens dem Humiſchen Princip auch als einem Erklärungsgrunde deſſen, was er erklären wollte, entgegenſtand, war 1) daſs ſich ſchlechterdings kein Kennzeichen angeben läſst, wodurch diejenige Gewohnheit, welche (obgleich in der bloſsen Einbildung) gewiſſe Erkenntniſſe gründet, von derjenigen, welche ungewiſſe erzeugt, unterſchieden werden kann, 2) daſs nicht begriffen werden kann, wie oft ein Urtheil, das eine tauſendjährige Gewohnheit begründet hat, in einem einzigen Augenblicke durch einen ganz neuen bloſsen Vernunftgrund, für irrig erklärt werden kann. Kopernikus legte in einer kurzen Zeit ein Vorurtheil ab, das ſich durch Gewohnheit viele hundert Jahre erhalten hatte. 3) Wenn die Gewohnheit das letzte Principium wäre, ſo würde ſie nie durch Vernunft oder irgend etwas anders beſiegt werden können, und es müſste möglich ſeyn, einem Menſchen alles anzugewöhnen, was man nur wollte, welches aller Erfahrung widerſpricht.

Doch laſſet uns von dieſer Ausſchweifung zurückkehren, und vielmehr das eigne Geſtändniſs unſers Philoſophen erwägen, daſs er nur in einer Art von philoſophiſcher Verzweiflung ſeine Zuflucht zu dieſem Erklärungsprincip der Gewohnheit nahm. Nachdem er nemlich überzeugt zu ſeyn glaubte, daſs es ſchlechterdings nicht möglich ſey, einen vernünftigen Grund von einer objektiven

Ver-

Verknüpfung anzugeben; ſo hielte er ſich für berechtiget, die objektive Verknüpfung für eingebildet zu erklären und anzunehmen, daſs die Verbindung blos ſubjektiv wäre, und daſs er, um die ſubjektive Verbindung zu erklären auf die Gewohnheit und die damit zuſammenhängenden Principien, wie Erziehung u. ſ. w. verfiel, wird ihm wol niemand übel nehmen können. Man hätte ihm alſo aus andern Gründen beweiſen müſſen, daſs wirklich ein Vernunftgrund uns zwänge eine ſolche objektive Verbindung anzunehmen und allenthalben zum Voraus zu ſetzen. Ein ſolcher Beweis würde ihn bewogen haben, ſeinen ſubjektiven Erklärungsgrund von ſelbſt wieder zurückzunehmen. Nun haben wir wenigſtens einen Vernunftgrund für eine ſolche objektive Verknüpfung angegeben, der ſowol von Hume als von ſeinen Gegnern entweder gänzlich überſehen, oder doch nicht in einem ſolchen Lichte dargeſtellt iſt, daſs er leicht entdeckt werden könnte, und welcher nach unſrer Meinung vollkommen hinreichend iſt, die Vernunft zu überzeugen, daſs eine ſolche objektive Verknüpfung unter den Objekten nothwendigerweiſe ſtatt finden müſſe. Und bei dieſem Beweiſe haben wir uns keines erſchlichenen Satzes bedient, ſondern haben nur das vorausgeſetzt, was alle Philoſophen, und auch Hume allenthalben gelten laſſen.

Der Kunſtgriff, deſſen wir uns bedienten, eine ſo verwickelte Sache aufzuklären, beſtand darinne, daſs wir es verſuchten, den Begriff durch Sinne und

Verftand erkennbarer realer Objekte mit der Natur unfers Erkenntnifsvermögens zu vergleichen, und aus diefer Vergleichung gewiffe Prädikate der Objekte zu erforfchen, wovon der Erkenntnifsgrund lediglich in dem Erkenntnifsvermögen felbft anzutreffen war. Dies gelang, und der Vernunftgrund für die reale Verknüpfung der Objekte war gefunden. Es kömmt nemlich hierbei alles darauf an, dafs man die Objekte blos in fo fern erkennen will, als fie von uns vorgeftellt werden, und wir können vorausfetzen, dafs kein Philofoph eine weitere Betrachtung über die Objekte verlangen wird, als in fo fern fie von uns können vorgeftellt werden, und wir nennen in diefer Rückficht, fo wie fchon längft alle Naturphilofophen gethan haben, die Objekte Erfcheinungen*). Nun folgt aber aus dem Begriffe der Erfcheinungen nothwendig, dafs fie erkennbar feyn müffen. Sollen fie aber erkennbar

*) Es kann auch hier gar kein Streit über die Wirklichkeit der Objekte feyn. Denn wer Vorftellungen und Erkenntniffe zugiebt, mufs auch Objekte zugeben, und fo fern er zugiebt, dafs reale Vorftellungen durch die Objekte beftimmt werden, fo giebt er auch reale Objekte zu. Und ob er gleich über die Natur diefer Objekte, fo fern fie nicht von uns vorgeftellt werden können, oder über ihre innere Natur verfchiedener Meinung feyn kann, fo ift er doch mit allen darinnen einig, dafs es Objekte, alfo von der fubjektiven Vorftellung verfchiedene Dinge find.

bar ſeyn, ſo müſſen ſie diejenigen Beſchaffenheiten haben, ohne welche ſie unſer Erkenntniſsvermögen gar nicht erkennen kann. Nun kann aber unſer Anſchauungsvermögen die Dinge nicht erkennen, wenn ſie nicht im Raum und Zeit ſind, und auf die Sinne wirken können; folglich müſſen ſie auch im Raum und Zeit ſeyn, und auf die Sinne wirken können, wenn es Gegenſtände für uns d. i. Erſcheinungen ſeyn ſollen. Ferner kann unſer Verſtand die Dinge nicht verbinden, wenn ſie nicht wirklich nach denen Geſetzen verbunden ſind, nach welchen er allein verbinden kann. Es gehört aber das Geſetz der Cauſſalität unter diejenigen Geſetze, ohne welche der Verſtand gar nicht verbinden kann; folglich müſſen die Gegenſtände, welche vom Verſtande erkannt werden ſollen, auch nach dieſem Geſetze, ſo wie nach mehrern, die der Natur des Verſtandes eigen ſind, verbunden ſeyn. Da nun Erfahrung eine Verknüpfung ſinnlicher Objekte durch den Verſtand iſt, ſo iſt ohne eine ſolche reale Verknüpfung gar keine Erfahrung möglich. Unter den Erſcheinungen erkenne ich alſo a priori eine wirkliche objektive Verknüpfung, ob ich gleich die Art und Weiſe, wie eine ſolche objektive Verknüpfung möglich ſey, nicht einſehe.

Hier iſt alſo das, was Hume forderte, ein vernünftiger Grund für die objektive, nothwendige Verknüpfung. Zwar gründet er ſich nicht auf Einſicht in die Natur der Dinge an ſich, ohne welche, wie Hume meinte, kein ſolcher Grund auf-

ge-

gefunden werden könnte, aber er gründet ſich auf die nothwendige Verknüpfung der Gegenſtände mit unſerm Erkenntniſsvermögen, alſo darauf, daſs die Gegenſtände nur als Erſcheinungen, d. i. als Gegenſtände in Beziehung auf uns erwogen werden, alſo auf die Erkenntniſs der Natur der Erſcheinungen. Alle Einwürfe, welche gegen dieſes Raiſonnement gemacht werden können, müſſen auf folgende zwei hinaus laufen:

1. Was berechtiget euch vorauszuſetzen, daſs alle Objekte, welche wir erkennen, bloſse Erſcheinungen ſind, und daſs alle Erſcheinungen der Sinne auch nach Verſtandesgeſetzen verknüpft ſeyn müſſen? Können nicht Objekte der Sinne möglich ſeyn, die vom Verſtande gar nicht verknüpft werden können, die blos ſinnliche Objekte, und den Verſtandesgeſetzen gar nicht unterworfen ſind, von welchen alſo gar keine verſtändige, obgleich eine ſinnliche Erkenntniſs möglich iſt? und

2. Wie kann die nothwendige Verknüpfung auf dieſem Grunde beruhen, da dieſelbe lange vorher von dem Menſchen geglaubt wird, ehe dieſer Grund von der Vernunft entdeckt iſt? Eine Urſache kann doch nicht eher wirken, als bis ſie da iſt. Wenn nun der Glaube an eine objektive Verknüpfung auf den bisherigen Schlüſſen beruhete, ſo könnte ja die Ueberzeugung von derſelben nicht eher eintreten, als bis jene Schlüſſe gemacht würden; welches aber offenbar aller Erfahrung entgegen iſt, indem viele und die mehreſten Menſchen

an eine wirkliche objektive Verknüpfung der Dinge glauben, ohne jemals dergleichen Gründe erkannt zu haben?

Die erſte Frage beantworte ich folgendergeſtalt: 1) Alle individuelle Objekte können nur durch unſre Sinne angeſchauet werden, und wir können ſie uns nicht anders vorſtellen, als ſo wie ſie unſre Vorſtellungen ſelbſt den ſubjektiven Bedingungen der Sinne gemäſs, beſtimmen. Nun heiſsen alle Objekte, in ſo fern ſie auf eine beſtimmte Sinnesart wirken, Erſcheinungen, folglich iſt es ganz unmöglich, reale Objekte anders anzuſchauen, als es dieſe beſtimmte Sinnesart zuläſst. Was die Objekte auſser der Beziehung auf dieſe beſtimmte Sinnesart ſeyn mögen, bekümmert uns nicht, und es iſt kein vernünftiger Grund da, zu glauben, daſs gar keine weitere Beziehung derſelben möglich oder wirklich wäre. Wir können daher gar nicht behaupten, daſs unſre Erkenntniſsart die einzige ſey, und daſs folglich alle Prädikate, welche die Natur unſres Erkenntniſsvermögens von den Objekten fordert, auch von allen Objekten überhaupt gelten müſſen. Was aber 2) die allgemeine Verknüpfung der Erſcheinungen nach Verſtandesgeſetzen betrifft, ſo gründet ſich die Behauptung derſelben lediglich auf die Vorſtellung von dem Zwecke eines Erkenntniſsvermögens, welcher hier ganz evident und ohne Zweideutigkeit iſt, und auf die Vereinigung des Verſtandes und der Sinne zu Einem Erkenntniſsvermögen. Denn das menſchliche Erkenntniſsvermögen

ſoll

soll erkennen, denn sonst wär' es nichts. Nun kann es aber nicht erkennen, wenn es sich nicht an Gegenständen wirksam beweisen, oder wenn es keine Gegenstände erkennen kann. Da nun dasselbe aus einem sinnlichen Anschauungsvermögen und einem Verstande besteht, so müssen die Gegenstände, wenn sich beide Vermögen an ihnen wirksam beweisen sollen, auch so beschaffen seyn, dass sie durch beide Vermögen erkannt werden können. Dieses könnten sie aber nicht, wenn nicht a) die Gegenstände den Sinnen gegeben, und b) durch den Verstand verknüpft werden könnten. Letzteres ist aber nicht möglich, wenn sie nicht auch wirklich nach Gesetzen, nach welchen der Verstand allein verbinden kann, verbunden sind. Man kann auch so schliessen: Erfahrung ist wirklich, folglich ist sie auch möglich. Nun könnte sie aber nicht möglich seyn, wenn nicht die Gegenstände der Erfahrung so verknüpft wären, dass sie durch den Verstand verbunden werden könnten. Folglich müssen alle Gegenstände der Erfahrung den nothwendigen Verstandesgesetzen gemäss, nach denen er allein Objekte verbinden kann, auch wirklich verbunden seyn. Dass aber Erfahrung d. h. eine Erkenntniss der Erscheinungen nach Gesetzen durch den Verstand, wirklich sey, ist durch die Erfahrung selbst klar, von der ein jeder, auch Hume selbst, ausgeht, und sein Skepticismus an derselben entsteht nur daraus, dass er keine Vernunftgründe für dieselbe ausmachen, oder die Gründe ihrer Möglichkeit nicht ent-

entdecken kann, und dafs er fich einbildet, entdeckt zu haben, dafs überall keine Vernunftgründe da wären. Nun haben wir aber die Bedingungen der Erfahrung durch die Vernunft aufgefunden, folglich ift kein Grund mehr da, fie zu bezweifeln. Gegenftände, die nicht nach den nothwendigen Gefetzen verknüpft find, nach welchen der Verftand alle Objekte verknüpfen mufs, find keine Gegenftände der Erfahrung, und können folglich nie Objekte unfrer Erkenntnifs werden.

Was die zweite Schwierigkeit anbetrifft; fo ift es gewifs, dafs die Menfchen eine objektive Verknüpfung glauben, ohne die geringfte Erkenntnifs von dem Grunde diefer Verknüpfung zu haben, und hieraus fliefst allerdings, dafs die Vorftellung der objektiven Verknüpfung der Erfcheinungen nicht von der Vorftellung des Grundes diefer Verbindung herrühren könne. Ich will den Streit nicht in die Länge ziehen, denn fonft dürfte ich nur Humen die verfängliche Frage vorlegen, woher wir denn zum Begriffe einer objektiven Verknüpfung gelangten. Denn eine Wiederholung derfelben Vorftellungen kann zwar ein eigenthümliches Gefühl erzeugen, aber diefes Gefühl ift doch keine objektive Verknüpfung, und wie alfo durch die Gewohnheit und durch das dadurch erzeugte Gefühl eine Idee der objektiven Verknüpfung entftehen könne, ift ganz unbegreiflich. Denn wollte Hume, wie er thun mufs, einwenden, dafs der Begriff einer objektiven Verknüpfung nur eingebildet fey,

fo

fo ftrafe ich ihn mit feiner eignen und gewifs wahren Behauptung, dafs die Einbildung nichts erzeugen könne, was ihr nicht die Sinne zuführen. Wenn alfo die objektive Verknüpfung nichts ift; wie gelangen wir zur Idee derfelben? — Doch ich habe fchon darauf Verzicht gethan, aus den Schwächen meines Gegners Vortheil für mich zu ziehen, und ich eile daher fogleich jenes Phänomen zu erklären und zu zeigen, dafs es unfrer Meinung, nach welcher die objektive Verknüpfung durch Vernunftgründe gerechtfertiget werden kann, gar nicht im Wege ftehe.

Man mufs nie vergeffen, dafs die Gegenftände nur in Beziehung auf unfer Erkenntnifsvermögen, oder in fo fern fie vorgeftellt werden können, betrachtet werden dürfen. Denn was die Gegenftände ohne Beziehung auf das Erkenntnifsvermögen, d. h. an und für fich felbft feyn mögen, kann kein Menfch wiffen. Diefes vorausgefetzt, müffen diejenigen Eigenfchaften, ohne welche die Objekte von unferm Erkenntnifsvermögen gar nicht angetroffen werden können, d. h. die nothwendigen Prädikate in jedem Objekte realiter angetroffen werden, ob fie gleich nicht fogleich unter dem Titel des Nothwendigen gedacht werden. Denn diefes ift eine fpätere Entdeckung der Vernunft. Ein jeder Gegenftand wird alfo ein Mannigfaltiges enthalten, das zur Einheit vereinigt ift, die Sinne werden fich nicht anders wirkfam beweifen können, als dafs fie das Mannigfaltige des Objekts

jekts anſchauen, und der Verſtand wird dieſes Mannigfaltige verbinden, ſo wie es in den Gegenſtänden ſelbſt verbunden iſt. Denn dieſe Verbindung iſt eben das Objekt des Verſtandes. Wo alſo eine wirkliche Verknüpfung iſt, da muſs ſie der Verſtand unter gewiſſen Einſchränkungen eben ſo wahrnehmen können, als die Sinne das gegebene Mannigfaltige wahrnehmen. Der Verſtand beſtimmt die reale Verknüpfung ſo wenig, als die Sinne das reale Mannigfaltige beſtimmen; vielmehr werden ſowol Sinne als Verſtand durch die realen Objekte beſtimmt, und daſs letztere den nothwendigen Geſetzen der Sinne und des Verſtandes gemäſs ſeyn müſſen, iſt eine Erkenntniſs, die einen Theil der ſpekulativen Vernunfterkenntniſs ausmacht, und alſo ihrer Natur nach ſehr ſpät erworben werden muſs. Indeſſen erkennen alle unſre Erkenntniſsvermögen beſtändig nach ihren Geſetzen, ob wir gleich anfänglich eben ſo wenig eine Vorſtellung von dieſen Geſetzen haben, als das Thier von den Regeln, nach welchen ſeine Vermögen wirken. Ein Verſtand kann aber ſchlechterdings nichts verbinden, wo nichts zu verbinden iſt. Hätten die Gegenſtände nichts Beharrliches, wäre alles bloſser Wechſel, ſo hätten die Sinne ein Spiel, aber der Verſtand könnte nie eine Vorſtellung von einem beſtimmten beharrlichen Gegenſtande erhalten, und der Begriff der Subſtanz könnte nie auf ein reales Objekt bezogen werden. Wäre keine Regel in der Folge der Dinge, und folgte nicht das eine allemal

auf

auf das andere, fo wäre unfer Verftand in Beziehung auf eine blofse Succeffion der Dinge, ohne dafs das eine die Exiftenz des andern beftimmte, völlig unbrauchbar, und eben fo könnte auch gar kein Verftand angewendet werden, wenn die Dinge von einander ifolirt wären, und nicht mit einander in wechfelfeitiger Gemeinfchaft ftünden. Wenn daher dem Verftande Gegenftände durch die Sinne gegeben werden, fo fucht er ihre Verknüpfung nach den Kriterien, welche ihm die finnlichen Bedingungen geben, auf. Sobald er Befchaffenheiten wahrnimmt, fo ift es dem Verftande ganz unmöglich, diefelben anders als in einem Subjekte zu denken, und ob daher die Sinne gleich dem Verftande nur lauter Accidenzien vorhalten, fo mufs der Verftand doch nothwendig diefe als in der Subftanz inhärirend gedenken, wenn er fich ein Objekt vorftellen foll. Sobald der Verftand wahrnimmt, dafs Objekte immer auf einander folgen, fo beweifst er fich an denfelben thätig und verknüpft fie. Diefe Neigung des Verftandes zu verknüpfen, wirkt anfänglich inftinktmäfsig, und äufsert fich natürlicherweife nur an denjenigen Gegenftänden in der Erfahrung, die am häufigften als verbunden vorkommen, wobei er denn auch natürlicherweife am wenigften irren kann, weil wirklich dergleichen Gegenftände verknüpft find. Um die Sache durch einen befondern Begriff zu erläutern, fo wollen wir den Begriff der Urfache hierzu erwählen, als welcher eigentlich das Objekt des Humifchen

Zwei-

Zweifels iſt, und ſich alſo am beſten zu unſrer Abſicht ſchickt. Daſs gewiſſe Gegenſtände in der Zeitfolge immer verbunden ſind, iſt eine Bemerkung, welche die Menſchen ſehr früh machen muſsten. Daſs auf das Eſſen die Sättigung, auf den Stoſs die Bewegung eines leichtern Körpers folge, daſs die Sonne den Tag, der Regen die Fruchtbarkeit nach ſich ziehet, und eine Menge anderer Begebenheiten, die ſich täglich und ſtündlich in der Welt ereignen, konnten der menſchlichen Aufmerkſamkeit unmöglich entgehen. Sobald nun der Verſtand eine ſolche Verbindung in der Zeit wahrnimmt, ſo verknüpft er dieſe Gegenſtände nach dem Geſetze der Urſachen und Wirkungen inſtinktmäſsig, und ſetzt vermöge ſeiner natürlichen Neigung voraus, daſs das eine das andere hervorbringen werde. Der Verſtand hat nemlich eine Neigung zu verknüpfen; dieſe kann ſich aber nicht eher äuſsern, als bis ihm irgend etwas Gelegenheit dazu giebt. Dieſes iſt nun hier die Folge der Gegenſtände und ihre bisher bemerkte Verbindung in der Zeit. Nun kann der Verſtand zwei ſucceſſive Dinge ſich nicht anders als verknüpft vorſtellen, als daſs er das eine als Grund von der Wirklichkeit des andern denkt; er verknüpft ſie alſo auch wirklich ſo, und erwartet von der Erfahrung die Beſtätigung ſeiner Verknüpfung, ohne ſich um die Gründe zu bekümmern, die ihn zu einer ſolchen Verknüpfung berechtigen. Nach und nach bei wachſender Reflexion bemerkt er, daſs er ſich in ſeinen Vorſtellungen oft täuſcht, und daſs

die

die bloſse Succeſſion die Dinge nicht verknüpft; er erfindet Regeln, die ihn vor ſolchen Uebereilungen verwahren. Iſt der Menſch nun einmal gewohnt, ſeinen Verſtand auf die Objekte anzuwenden; ſo kann er ihn gar nicht anwenden, als er muſs allenthalben nach Urſachen und Wirkungen, nach einſeitiger und wechſelſeitiger Abhängigkeit forſchen. Die Erfahrung beſtätigt auch das Verfahren ſeines Verſtándes, wenn es beſonders mit Vorſicht geſchieht, ſo ſehr, und die Fortſchritte in der Naturforſchung werden auf dieſem Wege ſo groſs, und alles ſtimmt ſo vollkommen mit den bisher angewendeten Grundſätzen überein, Gewohnheit befeſtiget es endlich ſo, daſs ihn nichts bewegen wird, ein ſolches Verfahren zu verlaſſen, und daſs er das Princip der urſachlichen Verknüpfung allenthalben anwendet, und vorausſetzt, ſo weit ſich nur immer ſein Gebiet erſtreckt. Hier wirkt alſo noch immer die treibende Natur des Verſtandes, und es iſt keine Erkenntniſs der Gründe eines ſolchen Verfahrens da. Aber nun erwacht die Vernunft; ſie iſt mit dem glücklichen Erfolge der Verſtandesarbeiten nicht zufrieden, ſie will auch die Gründe ſeines Verfahrens wiſſen. Sie findet, daſs mit dem Begriffe der Urſache eine Nothwendigkeit verknüpft wird, und daſs dieſer Begriff ohne Unterſchied auf alle Gegenſtände bezogen wird, daſs man von allen Dingen Urſachen vorausſetzt, und alle Dinge ſelbſt für Urſachen hält, daſs man zwar in den mehreſten Fällen die Beſtimmungen dieſer Wirkungen und Ur-

sachen von der Erfahrung erwartet, in einigen aber diese Gegenstände sogar a priori, ohne alle Erfahrung bestimmen will. Die Vernunft sucht eine Rechtfertigung dieses Verfahrens. Anfänglich glaubt sie, die Erfahrung selbst berechtige sie zu dieser Voraussetzung; aber sie wird gar bald überzeugt, dass ihr diese keine Nothwendigkeit zuführen könne, dass, wenn sie auch der Voraussetzung des Verstandes noch so gemäss ist, ihn dieses doch nie berechtige, eine solche Verknüpfung auch künftig vorauszusetzen, und sie auf alle Gegenstände überhaupt zu beziehen: sie sucht endlich in dem Begriffe der Ursache Schutz, aber auch dieser kann ihr keine Befriedigung schaffen. Sie zweifelt, ob überall vernünftige Gründe ihres Verfahrens da sind, und da sie nichts ohne vernünftige Gründe für wahr halten darf, so ist sie geneigt, alle objektive Verknüpfung für schimärisch zu erklären. Endlich entdeckt sie doch noch einen Weg, auf welchem der Glaube an eine objektive Verknüpfung gerettet werden kann. Sie erwägt nemlich, dass die Sinnenwelt schlechterdings nur als eine Beziehung der Objekte an sich auf unser Erkenntnissvermögen betrachtet werden kann, dass also alles in derselben nothwendigerweise von dem Verstande muss bearbeitet werden können. Sie erkennt ferner, dass der Verstand gar keine Objekte in der Zeitfolge verknüpfen kann, wenn sie sich nicht wie Ursachen und Wirkungen verhalten, und entdeckt, dass in seiner Natur ein Principium liegt, nach welcher er alle Objekte als ver-

verknüpft anſehen muſs, wenn er über ſie nachdenken will. Hieraus ſchlieſst ſie denn mit Recht, daſs die Objekte des Verſtandes auch alſo verknüpft ſeyn müſſen, und erkennt zugleich, daſs dieſer Grundſatz nur auf ſolche Gegenſtände eingeſchränkt ſey, die dem Verſtande gegeben werden können, und da nun unſerm Verſtande blos ſinnliche Objekte gegeben werden können, ſo können wir dieſen Grundſatz auch nicht weiter, als auf ſinnliche Objekte anwenden.

Aus der letztern Erklärung iſt nun begreiflich:

1. Warum ſich der Begriff der Urſache ſo früh, in der Anwendung bei uns findet. Weil ſich nemlich die Dinge in der Sinnenwelt wirklich wie Urſache und Wirkung verhalten, und durch dieſes ſo häufige Verhältniſs den Verftand zur Wirkſamkeit reitzen.

2. Warum man mit dem Begriffe der Urſache die Nothwendigkeit verknüpft. Denn der Grund davon liegt in unſrer eignen Natur, wodurch der Verſtand genöthiget wird, alle Dinge in dem Verhältniſſe der Kauſſalität zu denken und dieſen Begriff auf alle Gegenſtände zu beziehen, die er unter ſich verknüpfen will.

3. Warum alle Verſuche bisher miſslungen ſind, die nothwendige objektive Verknüpfung zu erklären, und warum man ſich dabei allemal in den Subtilitäten über Kraft, Hervorbringung u. ſ. w. verlohr. Weil man nemlich den Erklärungsgrund in den Dingen an ſich ſuchte, und die Art und Weiſe der Verknü-

knüpfung, die Kraft als ein Ding u. s. w. bestimmen wollte, welches ganz unmöglich ist.

4. Weswegen alle Zweifel und Spekulationen gegen die Zuverläſsigkeit der objektiven Verknüpfung in der Naturforschung keine Stockung verursachen können. Weil die Natur hier durch sich selber wirkt, die nur sehr wenig von der richtigen Erkenntniſs abhängt, welche das erkennende Wesen von seiner eignen Natur hat, aber dennoch darf die Vernunft nie die Möglichkeit aufgeben, eine richtige Erkenntniſs der Gründe gewisser Thatsachen zu erlangen. Der Zweifel darf sie nur so lange beherrschen, als sie diese Gründe nicht aufgefunden hat, aber er darf nie als das letzte Ziel alles Philosophirens angesehen werden.

Die Gewohnheit würde selbst nicht statt finden, wenn nicht die häufigen objektiven Verknüpfungen in der Erfahrung sie verursachten, und sie kann daher unmöglich den letzten Grund der Vorstellung der objektiven Verknüpfung enthalten. Sie kann nur um deswillen in sehr vielen Fällen, richtig wirken, ohne den Verstand zu befragen, weil die Natur so regelmäſsig eingerichtet ist; aber sie selbst kann für sich ein Urtheil niemals rechtfertigen. Sobald die Erfahrung abweicht, so wird der Verstand gar bald die objektiven Gründe ausfindig machen können, und er wird oft durch ein Urtheil, das ihm einen Augenblick gekostet hat, eine Gewohnheit, die viele tausend Jahre geherrscht hat, zerstö-

 ren

ren können. Die Stärke des Verstandes geht über alle Macht der Gewohnheit.

Wir haben also um deswillen so früh Begriffe von objektiven nothwendigen Verknüpfungen, weil diese wirklich in den Gegenständen sind, und weil sie zwar nicht auf unsre Sinne, aber doch auf unsern Verstand wirken, der alle Anschauungen nur eben dadurch zu Gegenständen des Verstandes macht, daſs er das Mannigfaltige in ihnen und sie selbst untereinander verknüpft; und er wird durch seine eigne Natur gezwungen, diese nothwendigen Begriffe auf alle seine Objekte auszudehnen, weil er ohne dieselben gar keine Objekte erkennen kann. Wenn daher die Objekte des Verstandes wirkliche Objekte sind, so müssen auch diese Merkmale in ihnen statt finden. Ob aber alle Dinge überhaupt an und für sich selbst, ohne Beziehung auf unsern Verstand nach diesen Gesetzen verknüpft seyn müssen, kann kein menschlicher Verstand wissen. Die Nothwendigkeit ist also kein Prädikat, welche wir aus der Natur der Dinge selbst, und ihren Kräften erkennen, sondern blos aus der Vorstellung eines Objekts unsrer möglichen Erfahrung. Diejenigen Merkmale, ohne welche dieser Begriff gar nicht gedacht werden kann, sind in den Objekten der Erfahrung selbst nothwendig. Dieses gilt aber nicht nur von dem Begriffe der Ursache, sondern auch noch von dem Begriffe der Realität, Substanz und mehrern andern. Denn um Erfahrungen zu machen, wird

nicht

nicht blos die Wirkſamkeit der Sinne, ſondern auch die Wirkſamkeit des Verſtandes erfordert, als welcher, ohne daſs jene Merkmale allgemein als wirklich objektiv vorausgeſetzt werden, gänzlich unnütz wäre.

Siebenter Verſuch.

Ueber den Skepticismus in Anſehung des Verſtandes und der Sinne.

Alle Zweifel betreffen entweder das Daſeyn der Objekte ſelbſt und ihrer Beſchaffenheiten, oder die Verknüpfung derſelben; und alle gründen ſich entweder auf die nothwendige Unzulänglichkeit unſers Erkenntniſsvermögens, allgemeine und nothwendige Beſchaffenheiten der Objekte zu erkennen, oder auf die zufälligen ſubjektiven Einſchränkungen deſſelben, ſo daſs alle Urtheile des Skepticismus unter folgenden Formeln enthalten ſind: 1) Man kann nicht wiſſen, ob von uns und unſern Modifikationen verſchiedene Objekte wirklich ſind, und ob ſie in einer ſolchen Verknüpfung ſtehen, als wir uns dieſelbe vorſtellen, weil es ganz unmöglich iſt, daſs Verſtand oder Sinne, oder beide zugleich uns darüber belehren können; 2) Man kann nicht wiſſen, ob die Gegenſtände ſo beſchaffen und ſo verbunden ſind, wie wir ſie uns vorſtellen, weil unſre Erkenntniſsvermögen (Sinne und Verſtand) nach der Er-

fahrung ganz unzuverläſsig ſind, und das Vermögen, welches das andere berichtigen ſoll, immer ſelbſt wieder einer Berichtigung bis ins Unendliche nöthig hat, wobei alſo nie ein vollkommner Grad der Gewiſsheit möglich iſt.

Der Skepticismus der erſtern Art iſt ein reines dogmatiſches Gebäude. Er ſucht aus dem Begriffe des Erkenntniſsvermögens ſelbſt die Unmöglichkeit einer Erkenntniſs der Objekte darzuthun, und wird alſo auf Grundſätze a priori gebauet. Die zweite Art iſt anfänglich ganz empiriſch. Häufige Beobachtungen über die Schwäche und Trüglichkeit der Erkenntniſskräfte einzelner Subjekte reizen zur Bedachtſamkeit und Behutſamkeit im Urtheilen. Dieſe macht, daſs man ſich nach allgemeinen Principien und Kriterien der Wahrheit umſieht, und wenn man ſolche nach vielem Bemühen nicht finden kann, ſo entſtehen Zweifel, ob die Erkenntniſskräfte des Menſchen überall zureichen, ſie zu finden, und nachdem man alle ſeiner Einſicht nach mögliche Wege, ſie zu erforſchen umſonſt verſucht hat; ſo kömmt man endlich dahin, zu behaupten, daſs das menſchliche Erkenntniſsvermögen ſie gar nicht ausſindig machen, alſo auch gar nicht mit gänzlicher Gewiſsheit über Objekte urtheilen könne. Beide kommen alſo auf verſchiedenen Wegen zu einem Ziele, obgleich der letztere nie ſo weit kommen könnte, wenn er ſich nicht mit dem erſtern zuletzt darinne vereinigte, daſs es unmöglich wäre, daſs unſer Erkenntniſsvermögen mit Gewiſsheit Objekte er-

erkennen könnte. Dieſes aber iſt eine tranſcendentale Behauptung und kann daher nicht anders, als a priori aus der Natur des Erkenntniſsvermögens erwieſen werden. Denn wenn man auch noch ſo viele Schwächen an den Erkenntniſsvermögen in der Erfahrung bemerkte, ſo könnte man doch daraus nie auf die gänzliche Unmöglichkeit einer gewiſſen Erkenntniſs der Objekte ſchlieſsen. Daher beruhet im Grunde aller Skepticismus auf der Behauptung, daſs für unſer Erkenntniſsvermögen alle objektive Erkenntniſs unmöglich ſey, und die häufigen Irrthümer und Täuſchungen, die ſich als Fakta anbieten, braucht man nur als Zeugniſſe, das Raiſonnement a priori zu beſtätigen, denn wenn ſie auch zum Beweiſe nicht tauglich ſind, ſo leiſten ſie doch bei der Ueberredung vortrefliche Dienſte.

Da nun unſer Erkenntniſsvermögen, ſo ferne es uns mit Objekten und deren Verknüpfung bekannt macht, entweder Sinn oder Verſtand iſt, ſo ſuchen die Skeptiker aus der Natur beider Erkenntniſskräfte darzuthun, daſs ſie uns unmöglich mit Objekten bekannt machen können. Ihr alleiniger Grund beruhet nun darauf, daſs alle Erkenntniſsvermögen es nur mit Vorſtellungen zu thun haben, daſs Vorſtellungen nie die Objekte ſelbſt ſind, und daſs kein vernünftiger Grund da ſey, von den Vorſtellungen auf die Beſchaffenheit der von den Vorſtellungen ganz verſchiedenen Objekte zu ſchlieſsen, und gar vorauszuſetzen, daſs die Objekte an

ſich,

sich, gerade so beschaffen wären, wie unsre Vorstellungen von denselben beschaffen sind.

Das was nun die Gründe der Skeptiker wirklich bisher ganz unüberwindlich machte, war die fast allgemein obgleich grundlos angenommene Voraussetzung, dass wir Objekte an und für sich oder so erkenneten, wie sie auch ohne Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen beschaffen wären. Denn da wir nichts anders als Vorstellungen erkennen können, so war die erste verwirrende Folge, dass die Objekte an sich auch nichts anders, als Vorstellungen seyn können. Da nun aber Vorstellungen ohne alles Bewusstseyn nichts sind, so war die zweite Folge, dass den Dingen an sich keine abgesonderte und kontinuirliche Existenz beigelegt werden konnte, indem Vorstellungen nichts als Veränderungen sind, deren Natur das Bleibende und Beharrliche ganz widerspricht. Ist dies, so geht die objektive Realität der Begriffe, Substanz, Identität u. s. w. ganz verlohren, und der Unterschied zwischen Vorstellung und Objekt ist schimärisch. Iene Begriffe und jener Unterschied, so gemein er auch ist, muss auf einer blossen Illusion beruhen. Denn die Vernunft kann nicht anders, als aus einem einmal für wahr erkannten Satze die Folgen ziehen, welche nach ihren eignen Gesetzen daraus fliessen.

Da nun diese Folgen nicht nur den gemeinen Urtheilen widerstreiten, sondern auch alle Wissenschaft selbst zerrütten, und das Erkenntnissvermögen antasten; so müssen wir den Satz schärfer beleuch-

leuchten, aus welchem ſo wichtige und den gemeinen Verſtand ſo empörende Folgen flieſsen, und da entdeckt ſich denn, daſs der Satz, aus welchem Hume alle jene Folgen zieht, eine ganz grundloſe, aller Vernunft und aller Erfahrung widerſtreitende Vorausſetzung ſey. Dieſe beſteht nemlich darinne, daſs er annimmt, wir müſsten durch unſre Vorſtellungen die Dinge ſo erkennen, wie ſie an ſich, ihrer innern Natur nach, beſchaffen wären. Nach dieſer Vorausſetzung wird die Möglichkeit unterſucht, wie wir durch unſre Vorſtellungen Objekte an ſich erkennen können, und da muſs ſich denn freilich aus der Betrachtung der Sinne und des Verſtandes ergeben, daſs uns dieſe nie über Vorſtellungen hinausbringen, und daſs es ganz unmöglich ſey, durch ſie von Objekten Unterricht zu erhalten, die gar keine Vorſtellungen ſind, und daſs alſo die Dinge an ſich mit den Vorſtellungen einerlei ſind. Da nun Sinne und Verſtand anfänglich etwas ganz anderes vorgaben, und alle Folgen aus dem angenommenen Satze den gemeinen Belehrungen der Sinne und des Verſtandes widerſtreiten, ſo kann dieſes nichts anders, als Miſstrauen gegen den Verſtand und gegen die Sinne ſelbſt erzeugen, und die Vernunft muſs alſo die Zeugen, denen ſie anfangs alles zutrauete, nachdem ſie von ihnen etwas zu wiſſen verlangte, was alle ihre Kräfte überſtieg, nothwendig bei jeder neuen Frage untauglicher finden, und ſie zuletzt als ſchwache und wirklich ganz unſinnige Weſen verwerfen. Denn die Antworten können

da

da nicht anders, als ungereimt ausfallen, wo der Frager etwas zu wiffen verlangt, welches weder derjenige, der frägt, noch derjenige, welcher antworten foll, gehörig verfteht. Der Skeptiker hat im Anfange gegen fein Erkenntnifsvermögen kein Mifstrauen, es wird ihm nur erft verdächtig, nachdem er durch daffelbe eine alberne Antwort, auf eine, feiner Meinung nach, fehr kluge Frage erhalten hat. Wenn alfo fonft das Erkenntnifsvermögen fich in feiner Würde zu erhalten weifs, fo wird es auch der Skeptiker ehren müffen. Laffet uns nur die Anforderungen der Skeptiker genauer prüfen. Eine dreufte Anfrage macht oft den Klienten beftürzt, und bringt ihn dahin, einen unwürdigen Vergleich einzugehen, da ein kluger Anwald durch eine einzige Gegenfrage die Anfprüche hätte abweifen können.

Wir finden nemlich bei einigem Nachdenken, dafs die fo klug fcheinende Frage des Skepticismus eben fo thöricht und ungereimt ift, als jede Antwort, die man darauf geben kann, und fo trifft das Sprichwort recht eigentlich hier ein, dafs einer den Bock melkt, und der andere das Sieb unterhält. Denn die Frage: Wie können wir durch unfre Erkenntnifsvermögen Dinge an fich erkennen? ift ohngefähr mit denen einerlei: Wie können wir mit den Ohren fehen und mit den Augen hören? Wer diefes w i l l, mag es beantworten. Wir, die wir diefes nicht wollen, weil wir es für unmöglich halten, können den Frager füglich ohne alle Antwort

ab-

abweiſen, oder ihn erſuchen, zuvor dem Sinne ſeiner Frage mehr nachzuforſchen. Der Satz: Wir erkennen Objekte, die von unſerm Erkenntniſsvermögen ganz unabhängig diejenigen Eigenſchaften an ſich haben, welche wir uns von ihnen vorſtellen, von welchem der Skeptiker ausging, iſt ganz ungereimt, und kann daher freilich auch nur ungereimte Folgen haben. Denn ein Objekt an ſich, das von unſern Vorſtellungen ganz verſchieden, und dennoch als vorgeſtellt gedacht wird, iſt ein gerader Widerſpruch.

Jener Widerſpruch wird aber dadurch völlig gehoben, daſs man einräumt, es ſey völlig unmöglich, die Dinge an ſich zu erkennen, und daſs man behaupte, wir erkennen blos ihre Einwirkungen und Beziehungen auf unſre Erkenntniſsvermögen. Was alſo die Objekte an und für ſich ohne in Beziehung auf uns ſind, wiſſen wir ganz und gar nicht; was ſie aber in Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen ſeyn müſſen, können wir ſehr wohl wiſſen. Alle Objekte, welche wir unmittelbar erkennen, ſind alſo nichts, als gewiſſe beſtimmte Beziehungen uns an und für ſich ganz unbekannter Gegenſtände. Dieſe Beziehungen können natürlicherweiſe nicht eher eintreten, als bis ein Erkenntniſsvermögen da iſt, auf welches die Dinge an ſich wirken können, und ſo hängen zwar die Vorſtellungen der Objekte oder die Beziehungen der Dinge an ſich auf das Erkenntniſsvermögen von dem Daſeyn des Erkenntniſsvermögens und des Bewuſtſeyns ab, aber

das

das Bewuſstſeyn muſs doch von etwas anderm beſtimmt werden. Die Vorſtellung der Objekte iſt ein Reſultat von zwei Dingen von dem Erkenntniſsvermögen, und den Dingen, welche mit demſelben in ein Verhältniſs gebracht werden können, und wir können daher von den Dingen an ſich oder von den Dingen, welche die Vorſtellungen beſtimmen, mit Recht alle diejenigen Prädikate ausſagen, ohne welche gar keine Vorſtellung der Objekte und alſo gar keine Wirkſamkeit des Erkenntniſsvermögens möglich wäre. Denn wir betrachten dieſelben nur, ſo ferne ſie eine Beziehung auf uns haben, d. h. ſo ferne ſie Erſcheinungen ſind. Sobald wir aber die Objekte blos als Erſcheinungen betrachten, ſo iſt es ſehr begreiflich, wie Prädikate dieſer Objekte mit ihrer Vorſtellung verknüpft ſeyn können, die gar nicht durch unmittelbare Empfindung vorgeſtellt und dennoch auf die Objekte bezogen werden. Denn Dinge an ſich können gar wohl, ſo ferne ſie mit unſerm Erkenntniſsvermögen auf eine gewiſſe Weiſe verknüpft ſind, Objekte für uns ſeyn, und wenn auch gleich unſer Erkenntniſsvermögen ſich eine Zeitlang nicht wirkſam bewieſe, ſo würden die Wirkungen der Dinge doch fortgehen; und wenn daher letzteres wieder in Thätigkeit geſetzt würde, ſo könnte es den Zuſammenhang der Objekte nicht anders faſſen, als daſs es ſich vorſtellte, in welchem Verhältniſſe die Objekte die ganze Zeit hindurch zu einem möglichen oder wirklichen kontinuirlich

wirk-

wirkfamen Erkenntnifsvermögen feiner Art geftanden hätten.

Es ift überhaupt zu merken, dafs die Sinne allein fich nie rechtfertigen können. Denn der Beweis für die Rechtmäfsigkeit und Wahrheit der Vorftellungen eines Erkenntnifsvermögens mufs jederzeit von der Vernunft geführt werden. Die Sinne fchauen nach gewiffen Gefetzen an, ohne fich um die Gründe der Wahrheit diefer Anfchauungen zu bekümmern. Die Wahrheit der finnlichen Vorftellungen kann alfo nicht anders, als durch die Vernunft gerechtfertiget werden. Wir find uns aber zweierlei finnlicher Anfchauungen bewufst, innerlicher und äufserlicher; beide werden auf Objekte bezogen; die erftern auf Veränderungen und Gemüthszuftände in uns, die blos in der Zeit find; die andern auf Dinge aufser uns, die nicht blos in der Zeit, fondern auch im Raume find. Man gefteht zu, dafs die Objekte in uns nichts als blofse Vorftellungen find; dafs aber die Objekte im Raume etwas von den im Bewufstfeyn vorhandenen Vorftellungen Verfchiedenes find, und dafs ihnen ein beharrliches Dafeyn zum Grunde liegen müffe, beweife ich daraus, weil fonft die innern Vorftellungen felbft unmöglich feyn würden. Ich bin mir nemlich gewiffer Vorftellungen in der Zeit bewufst; diefe Vorftellungen find auch nach Hume's *) und aller Skeptiker Geftändnifs, unbezweifelt gewifs und

*) S. 143. 419.

und wirklich, und ich nehme also die Zeit durch diesen Wechsel der Vorstellungen wahr. Nun ist aber die Wahrnehmung der Zeit nicht anders möglich, als wenn sie etwas Beharrliches oder Kontinuirliches erfüllt, ein von Kant *) erwiesener, und von Hume so gut als zugestandener Satz **); folglich ist das Beharrliche eben so gewiss wirklich, als ich mit meinen Vorstellungen. Dieses Beharrliche sind aber nicht die Vorstellungen in uns, weder äussere noch innere, denn diese wechseln, auch nicht das Vorstellende, oder das Ich, denn dieses ist, auch nach Hume, erst durch die Vorstellungen bestimmt, und selbst nichts, als eine Vorstellung; folglich muss dasjenige, was die Zeit kontinuirlich erfüllt, etwas von mir und dem, was in meinem Bewusstseyn ist, Verschiedenes, d. h. ein äusseres wirkliches Ding seyn, und ich bin mir eben so unmittelbar des Beharrlichen oder der Dinge ausser mir bewusst, als ich mir meiner Vorstellungen bewusst bin. Denn das Bewusstseyn in der Zeit ist mit dem Bewusstseyn der Möglichkeit der Wahrnehmung der Zeit nothwendig verbunden, und mein Bewusstseyn kann in der Zeit gar nicht anders durch Vorstellungen bestimmt werden, als durch das Beharrliche au-

sser

*) Den Beweis davon s. in Kants Kritik der reinen Vernunft. neue Ausg. S. 224.

**) S. 82 u. f. wo bewiesen wird, dass Zeit in einer steten Veränderung bestehe; welche aber ohne ein kontinuirliches Daseyn unmöglich ist.

ſser mir, d. h. durch Subſtanzen im Raume, oder durch eine äuſsere Sinnenwelt. Die Sinnenwelt iſt alſo eben ſo gewiſs wirklich, als ich ſelbſt und meine Vorſtellungen, weil ich ohne dieſelbe nicht einmal Vorſtellungen, weder innere noch äuſſere haben könnte. Es iſt alſo ſo wenig wahr, daſs ein äuſserer Sinn etwas Eingebildetes ſey, daſs vielmehr die Einbildung äuſserer Gegenſtände, ohne wirkliche äuſsere Gegenſtände gar nicht einmal möglich wäre.

Hierdurch iſt die von unſern Vorſtellungen verſchiedene und kontinuirliche Exiſtenz der äuſsern Gegenſtände erwieſen, und wir haben uns zu dieſem Beweiſe keiner willkührlichen, ſondern nur zweier, von Hume ſelbſt zugeſtandenen Grundſätze bedient, wovon der eine iſt: Wir ſind von der Wirklichkeit unſerer Vorſtellungen gewiſs; und der andere: Was mit unſern Vorſtellungen nach dem Satze des Widerſpruchs verbunden iſt, oder dasjenige, ohne welches die Möglichkeit der Vorſtellungen gar nicht gedacht werden kann, iſt eben ſo gewiſs *). Der Fehler, welcher

*) S. 143. 419. 146. Beide Sätze geben alle Skeptiker zu, ſo bald ſie anfangen zu raiſonniren; nur am Ende, nachdem das Reſultat ihrer Unterſuchungen dahin ausgefallen iſt, daſs man gar nicht urtheilen könne, müſſen auch ſelbſt jene Principien wankend werden.

cher Humen nothwendig irre führen mufste, war, dafs er eine Antwort von den Sinnen verlangte, die ihm blos die Vernunft geben konnte. Beharrliche und verfchiedene Exiftenz, find Begriffe, welche blos der Verftand denken kann, und wozu, ganz vergeblich, ihnen entfprechende Impreffionen aufgefucht werden. Wer von der Vorausfetzung ausgeht, dafs alle Begriffe nur Bilder und Kopien gewiffer Empfindungen oder Impreffionen find, mufs nothwendig nichts, als Widerfprüche und Ungereimtheiten in ihnen antreffen. Sobald alle Vorftellungen blos durch die Empfindung entfpringen, fo ift es freilich unbegreiflich, wie man fich Objekte als wirklich vorftellen könne, wenn fie nicht felbft Empfindungen find, und wie etwas von der Empfindung Verfchiedenes vorgeftellt werden könne. Hier entdeckt fich alfo der Skepticifmus ebenfalls als eine nothwendige Folge des Humifchen oberften Princips. Läfst man aber diefe ungegründete Vorausfetzung fahren, und bedenkt, dafs der Verftand an und für fich eine Quelle objektiver Vorftellungen fey, fo find jene Schwierigkeiten auf einmal gehoben. Diefes letztere aber mufs ebenfalls fo lange unbegreiflich fcheinen, als man noch annimmt, man könne mit unferm Erkenntnifsvermögen Dinge erkennen, fo wie fie an und für fich felbft unabgefehen auf unfer Erkenntnifsvermögen find. Denn wie kann unfer Verftand von diefen Gegenftänden objektive Prädikate ohne Belehrung der Anfchauung wiffen? Räumt man hingegen

ein,

ein, daſs die Dinge an ſich in einem gewiſſen Kauſſalverhältniſſe mit unſerm Erkenntniſsvermögen ſtehen, und daſs ſie nur in ſofern unſre Objekte heiſsen können, als ſie den Inhalt unſrer Vorſtellungen beſtimmen, daſs ſie alſo für uns ein Inbegriff von Phänomenen ſind, ſo müſſen auch alle die Prädikate objektive von ihnen gelten, welche die Möglichkeit der Erfahrungserkenntniſs aus der Natur der Sinne und des Verſtandes fodert. Unſre äuſsern Gegenſtände haben alſo eine kontinuirliche und von uns verſchiedene Exiſtenz, nicht, weil dieſes unſre Sinne unmittelbar wahrnehmen, (denn dieſes iſt unmöglich) ſondern weil nicht nur die äuſsere, ſondern auch die innere Erfahrung, und ſogar alles Vorſtellen unmöglich wäre, und weil der Verſtand einſieht, daſs nicht blos dasjenige wirklich iſt, was unmittelbar den Sinnen gegenwärtig iſt, ſondern auch dasjenige, was mit demſelben nach Verſtandesgeſetzen nothwendig zuſammenhängt.

Das einzige, was hiergegen einzuwenden wäre, iſt, daſs man ſagen könnte, daſs doch viele Menſchen die kontinuirliche und verſchiedene Exiſtenz glauben, ohne ſich dieſer Gründe bewuſst zu ſeyn, und es wäre alſo die Frage doch nicht aufgelöſst, woher der ſo gemeine Glaube an die beharrliche und verſchiedene Wirklichkeit der Dinge komme. Hierauf antworte ich 1) daſs es eine ſehr gemeine Erſcheinung iſt, daſs Wirkungen in dem Menſchen hervorgebracht werden, deren Urſachen er oft ſpät, und oft gar nicht erkennen lernt, und daſs dieſe

versteckten Ursachen eben so oft in dem Verstande und der Vernunft, als in der Einbildungskraft, den Sinnen und dem Körper liegen. Wir sind in dem Besitze von sehr vielen Begriffen, über deren Deduktion der gemeine Mann gar nicht, und selbst nur sehr wenige Gelehrte nachdenken, und welche die Menschen, sich selbst überlassen, erfinden. Man darf nur an die Sprache selbst und ihre mannigfaltigen Beugungen denken. Diejenigen Begriffe aber, ohne welche der Verstand Gegenstände der Erfahrung gar nicht denken kann, muss er instinktmässig zu allererst erfinden, und sie müssen ihm nur alsdann verdächtig werden, wenn er sie durch die Sinne rechtfertigen will, oder überhaupt ihre Deduktion versucht und sie nicht finden kann. Dafür bleiben sie aber, so lange er denkt, immer im Gebrauch, ob sie gleich nicht in der Absonderung erwogen werden. 2) Thiere haben gar keine Verstandesbegriffe, wissen also auch nichts von der kontinuirlichen und abgesonderten Existenz, als nur so weit sie ihre Sinne und Einbildungskraft davon belehrt, so wie es Hume erklärt. Da wir durch den Verstand einsehen, dass die sinnlichen Gegenstände auch wirklich so sind, dass sich Sinne und Einbildungskraft an ihnen wirksam beweisen können; so ist es zugleich begreiflich, wie die thierische Erkenntniss möglich ist. Denn wenn im Raume nichts Beharrliches wäre, so würde auch bei den Thieren weder Sinn noch Einbildungskraft sich wirksam beweisen können. 3) Sobald der Mensch anfängt zu erkennen, so beweisen

sich

fich zugleich alle feine Erkenntnifskräfte in einem gewiffen Grade wirkfam. Da es nun die Natur der Erkenntnifskräfte erfodert, dafs fie alle Prädikate den Objekten zufchreiben, fo ift es nicht zu verwundern, dafs auch alle Verftandesbegriffe als in den Objekten enthalten vorgeftellt werden. Die Natur des wirkenden Verftandes befteht aber darinne, dafs er die Gründe der Vorftellungen denkt, und dafs er die Objekte verknüpft. Daher mufs er nothwendig immer diejenigen Prädikate zum Voraus fetzen, ohne welche er fich gar nicht wirkfam beweifen könnte, und fie müffen ihm bei feinem Denken allenthalben aufftofsen. Da diefe Begriffe nothwendig find, fo wird es ihnen auch im Gebrauche nichts fchaden, ob er ihren Urfprung den Sinnen oder der Einbildungskraft oder dem Verftande zufchreibt, und er wird nur irre werden, wenn er ihren Urfprung gründlich unterfuchen will. Denn da er gewohnt ift, alle Materie durch die Sinne zu empfangen, und diefe Begriffe zwar objektiv find, aber doch nicht von den Sinnen abgeleitet werden können, fo wird er fich genöthiget fehen, fie für Einbildungen zu erklären, bis ihn endlich ein guter Genius auf den Gedanken bringt, dafs jene Begriffe wirklich im Verftande, als feine nothwendigen Gefetze gegründet find, und dafs fie wegen der Relation der Objekte auf das Erkenntnifsvermögen ihre Realität, unabhängig von den Sinnen behaupten.

Ietzt mufs ich mich noch über die Eigenfchaften der Körper und deren Eintheilung in urfprüng-

liche und abgeleitete Eigenſchaften erklären. Die letztere Eintheilung hat insbeſondere ſeit Locke's Zeiten die Philoſophen oft in Verwirrung geſetzt, und dem Idealismus und Skepticiſmus einen groſsen Vorſchub gethan, wie auch aus der Humiſchen Abhandlung deutlich abzunehmen iſt. Nach unſrer Theorie ſind alle Eigenſchaften, welche uns Sinne und Verſtand von den Körpern entdecken, objektive Eigenſchaften derſelben, und es iſt keine einzige derſelben von dem Erkenntniſses vermögen allein abhängig. Denn wir rühmen uns nicht die Gegenſtände an und für ſich ohne in Beziehung auf uns zu erkennen, ſondern nur nach dem, was ſie für uns ſeyn können. In ſo fern daher 1) das Erkenntniſsvermögen in verſchiedenen Subjekten gleichen Geſetzen unterworfen iſt, und 2) die ſinnlichen Organe in gleichem Verhältniſſe und Zuſtande ſind, müſſen die Objekte immer gleiche Vorſtellungen verurſachen; und wenn wir ſagen, die Prädikate kommen den Objekten zu, ſo ſoll und kann dieſes keine andere Bedeutung haben, als: Wenn die Objekte mit einem Erkenntniſsvermögen unſrer Art in gleiche Verbindung geſetzt werden, ſo erzeugen ſie von ſich auch gleiche Vorſtellungen. Wollte man von allen beſondern und allgemeinen Beſchaffenheiten unſres Erkenntniſsvermögens abſtrahiren, ſo würden wir gar nicht wiſſen, was die Dinge an ſich wären; was ſie aber ſeyn müſſen, ſo bald ein Erkenntniſsvermögen unſrer Art geſetzt wird, können wir theils aus unſern Erfahrungen,

theils

theils aus Einficht a priori allerdings mit Gewifsheit wiffen. Der Unterfchied zwifchen Grundeigenfchaften und abgeleiteten Befchaffenheiten ift daher nichtig, fobald er das Objektive felbft betreffen foll. Farben, Gerüche und Gefchmack find eben fo reale und urfprüngliche Beziehungen der Gegenftände, als Undurchdringlichkeit, Solidität, Theilbarkeit, Ausdehnung u. f. w. Der Unterfchied beruhet blos auf den verfchiedenen Arten der Erkenntnifskräfte, wodurch diefe objektiven Merkmale vorgeftellt werden. So ift das einzige entfcheidende Merkmal eines äufsern Sinnes, dafs er die Empfindung unmittelbar auf ein von feinem fubjektiven Zuftande verfchiedenes Objekt bezieht. Denn ein Sinn ift ein Erkenntnifs- nicht blos ein Empfindungsvermögen. Nun ift zwar in einigen Sinnen, wie im Gefchmacke und im Geruche, weit mehr Empfindung als Erkenntnifs, aber niemand legt auch die Empfindung felbft dem Objekte bei, fondern man ftellt fich durch die Empfindung nur eine äufsere Urfache derfelben vor, und bezieht alfo die Empfindung auf ein Objekt, als Urfache derfelben; und fo wie es jedesmal erlaubt ift, eine ihren innern Prädikaten nach unbekannte Urfache mit dem Namen ihrer Wirkung zu bezeichnen; fo mufs es uns auch verftattet feyn, die unbekannten Gegenftände mit dem Namen der Wirkung zu belegen, welche fie jederzeit in den Sinnen hervorbringen. Wenn wir daher fagen: die Rofe riecht, der Apfel fchmeckt, fo wollen wir nichts anders fa-

gen, als: Es iſt in dieſen Gegenſtänden ein objektiver Grund der Empfindung des Geruchs und des Geſchmacks enthalten, oder eine Eigenſchaft, die wenn ſie auf den Geruch und Geſchmack wirkt, jederzeit eine gewiſſe beſtimmte Empfindung hervorbringt. Dieſe Eigenſchaft iſt alſo nicht minder objektiv als das Harte und Weiche, obgleich die erſtere blos durch ihre Wirkungen im Subjekte bezeichnet wird, da hingegen von den letztern auch Wirkungen in den Objekten ſelbſt (nicht blos in der Empfindung) wahrgenommen werden. Ich fühle eine elfenbeinerne Kugel an, und erhalte dadurch einen Druck, den ich als eine Wirkung der Kugel anſehe; zu gleicher Zeit aber bemerke ich auch, daſs weder meine Hand noch ein andrer Körper den Raum einnehmen kann, welchen die Kugel erfüllt. Ich finde, daſs die Empfindung des Drucks jederzeit erfolgt, wenn ich mich beſtrebe, daſs die Kugel einen Raum einnehmen ſoll, den ich mit meinem Körper erfülle, oder umgekehrt, wenn ein Theil meines Körpers ſich beſtrebt den Raum der Kugel einzunehmen. Ich finde alſo, daſs eine und ebendieſelbige Eigenſchaft verſchiedene Wirkungen äuſſert, je nachdem ſie entweder mit einem Empfindungsvermögen oder mit einem Körper in Verhältniſs geſetzt wird. Man ſagt daher, daſs man die Solidität oder die Undurchdringlichkeit empfinde, man empfindet aber nur die Wirkungen dieſer Eigenſchaften, welche an und für ſich durch ganz andre Erfahrungen erkannt werden. Das Reſultat iſt

alſo:

alfo: Unfre Sinne nehmen eine doppelte Beziehung der Objekte wahr, einmal eine Wirkung derfelben auf das Empfindungsvermögen, wie Gerüche, Gefchmacksarten, und alle Empfindungen, die durch das Betaften oder der Einwirkung der Objekte auf das Gefühl entftehen; und dann, ihre Beziehungen untereinander im Raume, und in der Zeit, wie ihre Bewegung, Undurchdringlichkeit, beftimmte Figur, Härte, Weiche u. f. w. Diefe Vorftellungen beziehen wir lediglich auf das Reale im Raume, welches offenbar eine Wirkung ift, die von der, welche die Objekte auf unfer Empfindungsvermögen haben, ganz unterfchieden werden mufs. Man nennt gemeiniglich blos die anerkannten Beziehungen im Raume und in der Zeit objektive reale und urfprüngliche Eigenfchaften der Objekte; allein da fie ebenfalls nur Wirkungen eines uns ganz unbekannten Dinges find, fo find fie eben fo wenig urfprünglich als jene, wenn urfprünglich fo viel heifsen foll als eine Eigenfchaft, die den Dingen an und für fich felbft, ohne in Beziehung auf unfer Erkenntnifsvermögen zukömmt. Sollen aber jene Eigenfchaften deswegen urfprünglich heifsen, weil fie nicht in unferm Selbft gegründet find, fo müffen beide Arten der Wirkungen diefen Namen mit gleichem Rechte verdienen. Wenn ein Ding als beftimmt gedacht wird, fo werden auch jedesmal alle feine möglichen Beziehungen als nothwendig mit gedacht, obgleich viele diefer Beziehungen nicht immer ftatt finden, wenn die Gegenftände nicht da find, welche

che ihre Korrelata ausmachen müfsten. So ift es z. E. nothwendig, dafs, wenn einmal das Feuer gefetzt wird, das Wachs fchmelze, welches mit ihm in Verbindung gebracht wird, und wenn das Feuer bleibt, fo wird jederzeit diefe Wirkung auf das Wachs erfolgen, fobald es mit demfelben in Verbindung gebracht wird. Gerade fo ift es auch mit einer Sinnenwelt. Hier ift ein Etwas da, ein Ding an fich, welches wir Menfchen nicht kennen. Diefes mag den Grund von unendlich vielen mir unbekannten Wirkungen enthalten. Unter andern aber hat es eine, welche mir genau bekannt ift, und wodurch es mir allein bekannt wird. Sobald nemlich ein Erkenntnifsvermögen meiner Art gefetzt ift, fo bringt es in demfelben die Vorftellung einer Sinnenwelt hervor. Es macht, dafs wir uns einen erfüllten Raum und vielerlei Kräfte in demfelben vorftellen müffen, und erzeugt zu gleicher Zeit auch macherlei fubjektive Empfindungen in uns. Da die Urfachen immer fortdauren, fo bleiben natürlicherweife auch die Wirkungen, wenn fie gleich nicht vorgeftellt werden, und fobald ein Vorftellungsvermögen unfrer Art mit den Wirkungen wieder in Verbindung gebracht wird, fo mufs die Reihe der Vorftellungen wieder erfolgen, wovon das Unbekannte den Grund enthält und fobald ich eine verfloffene Zeit denke, mufs ich die Wirkungen des Beharrlichen in ihr denken. Wir erkennen alfo vermittelft unfrer Sinne wirkliche von den Veränderungen in uns verfchiedene Objekte, jedoch

nur

nur folche, die im Raume angefchauet werden können, und jemehr wir Relationen im Raume und in der Zeit entdecken, defto mehr objektive Erkenntnifs erwerben wir uns. So gewährt uns anfänglich Schall und Ton blofse Empfindung. Nachdem man aber bemerkt hat, dafs die Verfchiedenheit der Empfindung von den verfchiedenen Erfchütterungen der Luft abhängt, fo rühmt man fich auch einer Erkenntnifs der Töne. Mit der Theorie der Farben ift es nicht anders; und wenn man ein Gefetz entdecken könnte, nach welchem fich die Theilchen auflöfen, oder im Raume nähern oder entfernen müfsten, um Geruch oder Gefchmack zu verurfachen; fo könnte man hoffen, dafs auch Geruch und Gefchmack mehr objektive Erkenntnifs verfchaffen würden, da fie uns jetzt blos auf äuffere Objekte überhaupt hinweifen, ohne irgend ein beftimmtes Verhältnifs im Raume zu entdecken.

Wir haben alfo keinen Grund auf unfre äufsern Sinne ein Mistrauen zu fetzen, wenn wir diefes nur darauf gründen, dafs fie uns mit objektiven Prädikaten täufchen, die fie uns nicht geben können. Denn jene Erkenntniffe, welche wir den Sinnen zufchreiben, find nicht finnliche, fondern intellektuelle Erkenntniffe. Was die Sinne liefern, geben fie treu und ehrlich, aber wenn wir Urtheile, und Gründe der Möglichkeit ihrer Wirkungen durch fie erkennen wollen, fo müffen fie uns freilich irre führen. So kann der innere Sinn uns nie mit etwas andern, als den Modifika-

fikationen des Ichs bekannt machen; das Ich selbst aber, oder dasjenige, was allen Vorstellungen zum Grunde liegt, den letzten Grund der Möglichkeit der Vorstellungen in uns, können wir nie mit dem Sinne anschauen. Daher kann der innere Sinn weder dem Begriffe der Seele noch der Identität einen Inhalt verschaffen, und wenn diese Begriffe gerechtfertiget werden können, so kann es nur allein durch Vernunft geschehen.

Kein Begriff hat den Philosophen von jeher mehr zu schaffen gemacht, als der unsres Selbst, oder der persönlichen Identität. Humen selbst scheint keiner widersprechender und anstößiger zu seyn, als dieser: „Wenn ich„ sagt er selbst in den Berichtigungen des ersten Bandes, „das ansehe, „was ich über die persönliche Identität „geschrieben habe, so finde ich mich in ein schreck-„liches Labyrinth verwickelt; und dennoch, ich „muss es bekennen, sehe ich keine Möglichkeit, „wie ich meine vorigen Meinungen verbessern, oder „ihnen mehr Festigkeit und Konsistenz geben soll. „Wenn dieses kein guter allgemeiner Grund „für den Skepticismus ist, so ist er wenigstens hin-„reichend für mich (wenn mich auch nicht sonst „schon viele Dinge dazu aufforderten) ein Mis-„trauen gegen alle meine Entscheidungen zu unter-„halten, und bescheiden in denselben zu seyn.“

Es kann nicht überflüssig seyn, seine Gründe und Gegengründe, so wie er sie dort zusammendrängt, hier nochmals zu lesen: „Wenn wir von

„dem

„dem Selbſt oder von der Subſtanz reden, „ſagt er, ſo müſſen wir doch ſchlechterdings einen „Begriff mit dieſen Ausdrücken verbinden, denn „ſonſt würden ſie ganz unverſtändlich ſeyn. Nun „iſt aber jeder Begriff von einer Impreſſion abgelei- „tet; und wir haben keine Impreſſion von dem „Selbſt oder der Subſtanz, als einem einfachen und „individuellen Dinge. Folglich haben wir gar kei- „nen Begriff von ihnen in dieſem Sinne.“

„Was verſchieden iſt, läſst ſich auch unterſchei- „den; und was ſich unterſcheiden läſst, läſst ſich auch „in Gedanken oder in der Einbildung von einander „trennen. Alle Vorſtellungen ſind unterſchieden. „Sie laſſen ſich alſo von einander abſondern, und „ſind trennbar, und können ohne einigen Wider- „ſpruch oder Ungereimtheit als beſonders exiſtirend „gedacht werden, und jedes kann auch insbeſon- „dere wirklich ſeyn“.

„Wenn ich dieſen Tiſch und dieſes Kamin vor „mir anſehe, ſo iſt mir nichts gegenwärtig, als ge- „wiſſe beſondere Vorſtellungen, welche mit allen „andern Vorſtellungen von gleicher Natur ſind. „Dieſes iſt die Lehre der Philoſophen. Aber dieſer „Tiſch, welcher zugegen iſt, und dieſes Kamin kann „auch beſonders exiſtiren, und exiſtirt wirklich, „unabhängig von meiner Vorſtellung. Dieſes iſt „die Meinung des gemeinen Mannes, und ſie ent- „hält keinen Widerſpruch. Folglich iſt auch kein „Widerſpruch da, wenn man dieſelbige Meinung „auf alle Vorſtellungen ausdehnt.“

„Im

„Im Allgemeinen fcheint folgendes Raifonne-„ment hinreichend zu feyn. Alle Begriffe find von „vorhergehenden Vorftellungen entlehnt. Unfre „Begriffe von Objekten rühren alfo auch aus die-„fer Quelle her. Folglich kann kein Satz verftänd-„lich feyn, oder auf die Objekte paffen, welcher „nicht auch auf die Vorftellungen eben fo ange-„wandt werden kann. Nun ift es aber verftänd-„lich und ohne Widerfpruch, dafs Objekte abge-„fondert und unabhängig exiftiren, ohne eine ge-„meinfchaftliche einfache Subftanz, oder ein „Subjekt, in welchem fie inhäriren. Diefer Satz „kann alfo in Anfehung der Vorftellungen nicht un-„gereimt feyn".

„Wenn ich meinen Blick auf mein Selbft „richte, fo kann ich diefes Selbft nie ohne eini-„ge oder mehrere Vorftellungen wahrnehmen; auch „kann ich nie etwas anders, als nur Vorftellungen „wahrnehmen. Es ift alfo dasjenige, was das Selbft „ausmacht, etwas, was aus diefen Vorftellungen „zufammengefetzt ift".

„Wir können uns ein denkendes Wefen entwe-„der mit vielen oder mit wenigen Vorftellungen „denken. Man fetze: feine Seele fey noch unter „der Seele einer Aufter, und nehme an, dafs fie „nur eine einzige Vorftellung habe, zum Exempel „Durft oder Hunger. In diefer Lage nun betrach-„tet fie. Könnt ihr wohl hier noch etwas anders, „als diefe blofse Vorftellung entdecken? Habt ihr „noch irgend einen Begriff von dem Selbft oder

„der

„der Subſtanz? Iſt dieſes nicht, ſo kann kein „Hinzukommen anderer Vorſtellungen euch dieſen „Begriff jemals verſchaffen“.

„Die Vernichtung, welche einige als einen Er„folg nach dem Tode annehmen, und welche die„ſes Selbſt gänzlich zerſtört, iſt nichts, als eine „Verlöſchung aller einzelnen Vorſtellungen, von „Liebe und Haſs, Schmerz und Vergnügen, Gedan„ken und Empfindungen. Dieſe müſſen alſo mit „dem Selbſt einerlei ſeyn; weil das Eine ohne das „Andere ſchlechterdings nicht ſeyn kann“.

„Iſt das Selbſt mit der Subſtanz einerlei? „Wenn dieſes iſt, wie kann dieſe Erage in Anſe„hung der Subſiſtenz des Selbſt bei einer Verände„rung der Subſtanz ſtatt finden? Sind ſie verſchie„den, worin beſteht ihr Unterſchied? Was mich „anbetrifft, ich habe weder von dem Einen, noch „von dem Andern einen Begriff, wenn ich mir die„ſe Dinge als von den einzelnen Vorſtellungen ver„ſchieden denken ſoll“.

„Die Philoſophen fangen an, ſich mit dem „Grundſatze auszuſöhnen, daſs wir keinen „Begriff von einer äuſsern Subſtanz ha„ben, der von den Begriffen ihrer be„ſondern Eigenſchaften verſchieden „wäre. Dieſes muſs den Weg zu einem gleichen „Grundſatze in Betreff der Seele bahnen, daſs „wir von derſelben keinen Begriff ha„ben, der von der einzelnen Vorſtel„lung verſchieden wäre“.

Bis

„Bis hieher fcheint meine Sätze eine hinrei-„chende Evidenz zu begleiten. Allein da ich nun „auf diefe Art alle einzelne Vorftellungen aufgege-„ben habe, und zu der Erklärung des vereinigen-„den Princips komme *), welches die Vorftellung „zufammenbindet und macht, dafs wir ihnen eine „reale Einfachheit und Identität beilegen; fo werde „ich inne, dafs meine Erklärung fehr mangelhaft „ift, und dafs mich blos die anfchauende Evidenz „des vorhergehenden Raifonnements hat bewegen „können, fie anzunehmen."

„Wenn Vorftellungen unterfchiedene wirkli-„che Dinge find, fo machen fie nur durch ihre Ver-„knüpfung ein Ganzes aus. Nun können aber Ver-„knüpfungen verfchiedener wirklicher Dinge von „dem menfchlichen Verftande nie entdeckt werden. „Wir fühlen blos eine Verknüpfung, oder eine „Beftimmung des Denkvermögens, von einem Ob-„jekte zum andern überzugehen. Hieraus folgt al-„fo, dafs der Verftand die perfönliche Identität nur „alsdann antrifft, wenn er an die Folge vergange-„ner Vorftellungen, aus denen die Seele zufammen-„gefetzt ift, denkt, und fühlt, wie die Begriffe „derfelben unter einander verknüpft find, und fich „nach einer natürlichen Ordnung wechfelsweife er-„zeugen. So aufserordentlich diefe Behauptung „auch fcheinen mag, fo darf fie uns doch nicht be-„fremden. Die mehreften Weltweifen fcheinen ge-

neigt

*) S. 503. u. f. w.

„neigt zu glauben, dafs die perfönliche Identität „aus dem Bewufstfeyn entfpringe; und Bewufstfeyn „ift nichts als ein durch Reflexion erzeugter Ge„danke, oder eine Vorftellung. Die gegenwärtige „Philofophie hat alfo in fo weit ein ziemlich befrie„digendes Anfehen. Aber alle meine Hoffnungen „verfchwinden, wenn ich nun die Principien er„klären foll, welche unfre fucceffiven Vorftellungen „in unferm Bewufstfeyn vereinigen. Da kann ich „keine Theorie entdecken, welche mich nur einiger„mafsen über diefen Punkt befriedigen könnte.“

„Um alles kurz zu fagen, fo giebt es zwei „Principien, die ich fchlechterdings nicht mit ein„ander vereinigen kann; und dennoch ift es nicht „in meiner Gewalt, auf eins von beiden Verzicht zu „thun, nemlich dafs alle unfre verfchiede„nen Vorftellungen verfchiedene wirk„liche Dinge find, und dafs die Seele „keine reale Verknüpfung zwifchen „verfchiedenen wirklichen Dingen „wahrnehmen kann. Wären unfre Vorftel„lungen in einem einfachen und individuellen Et„was wirklich, oder nähmen wir eine reale Ver„knüpfung unter ihnen wahr, fo wäre keine „Schwierigkeit da. Was mich anbetrifft, fo mufs „ich das Privilegium eines Skeptikers benutzen und „bekennen, dafs diefe Schwierigkeit für meinen Ver„ftand unauflöslich fey. Ich will mir indeffen nicht „anmafsen, fie für abfolut unauflöslich zu erklä„ren. Andere oder vielleicht auch ich felbft, bei

rei-

„reiferm Nachdenken, mögen immer eine Hypothe-
„se ausfindig machen, welche diese Widersprüche
„vereiniget.„

Wenn ich diese Schwierigkeiten, welche Humen so unüberwindlich schienen, überdenke, so finde ich, dass sie wiederum alle an dem Hauptprincip seines Systems hangen, dass sich nemlich zu jedem Begriffe eine Impression in den Sinnen finden müsse. Sucht man für den Begriff der Identität einen sinnlichen Eindruck, der diesem Begriffe entspricht, und will man die Realität desselben darauf bauen; so ist es richtig, dass nicht nur die Identität der äussern Dinge, sondern auch das Selbst eine blosse Schimäre ist. Allein wir haben oben hinlänglich bewiesen, dass der Begriff der Substanz in Ansehung der Materie in den äussern Sinnen gar keinen bestimmten Gegenstand habe, sondern dass er ein blosser objektiver Verstandesbegriff sey, der die einzig mögliche objektive Form ausdrückt, unter welcher allein Gegenstände von unsern äussern Sinnen wahrgenommen werden können, deren Gegenstand also deshalb für wirklich zu halten ist, weil er zur Möglichkeit der successiven Wahrnehmungen gehört.

Mit der Identität des Gegenstandes des innern Sinnes ist es ein ähnlicher, obgleich nicht ganz gleicher Fall. Der innere Sinn macht uns nur mit Vorstellungen bekannt, die jederzeit wechseln; wenn man nun mit demselben das bleibende Ich, das Selbst, oder die Substanz suchen will, so wird man die-

dieselbe niemals finden können, und, endlich, wenn man dabei beharret, dafs der Sinn diefem Begriffe Inhalt verfchaffen müffe, auf den Gedanken gerathen, dafs er überall eine Schimäre fey. Die verfehlte Hoffnung erzeugt hier Verzweiflung, und die Verzweiflung gebiehrt jederzeit im Entfchluffe und im Urtheile Uebereilung. Wir, die wir diefe Hoffnung gar nicht ernährt haben, durch den innern Sinn das Selbft zu entdecken, können auch nicht unwillig auf ihn werden. Er kann uns feiner Natur nach mit nichts als wechfelnden Vorftellungen bekannt machen, und da ihn auch die ausfchweifendften Skeptiker in diefer Funktion unangetaftet laffen, fo haben wir keine Urfache, ein Mifstrauen auf ihn zu fetzen. Was aber den Begriff der Identität des Selbft oder unfrer eignen Subftanz anbetrifft, fo ift diefes ein Begriff, von dem den Sinnen fchlechterdings ganz und gar nichts gehört, fondern der ein reines Produkt des Verftandes ift. Aus diefem müffen wir alfo allein erkennen, was es mit dem Begriffe unfres Selbft für eine Bewandnifs habe. Hier finden wir nun, das es ein nothwendiges Gefetz unfres Verftandes fey, dafs er alle Prädikate in irgend einem Etwas, das als der Grund der Möglichkeit der nebeneinanderfeyenden und wechfelnden Beftimmungen gedacht wird, denken mufs. Diefes Etwas heifst Subftanz, und der Verftand kann alfo, ohne ein folches verknüpfendes Ding vorauszufetzen, das alle Prädikate in Einem vereiniget, fchlechterdings kein Objekt denken. Nun ift der Ver-

Verftand eine erkennende Kraft, d. h. eine folche, welche alle ihre Vorftellungen auf Objekte, die von ihren eignen Vorftellungen verfchieden find, bezieht. Er kann aber diefe Objekte nicht denken, wenn fie nicht fo eingerichtet find, dafs er fie nach feinen Gefetzen denken kann. Diefes aber ift unmöglich, wenn nicht felbft ein verknüpfendes Etwas in ihnen wirklich ift. Wenn nun dem Verftande wirklich Objekte zur Verknüpfung gegeben werden, fo fetzt er jene Verknüpfung, als die abfolute Bedingung aller für ihn möglichen Gegenftände zum voraus. Denn was wirklich ift, davon mufs auch der Grund feiner Möglichkeit wirklich feyn. Nun ift der Grund der Möglichkeit der Verftandesobjekte das verknüpfende Principium, oder die Subftanz, folglich ift diefe fo gewifs wirklich, als die gegebenen Objekte felbft. Nun find unferm Verftande wirklich zweierlei Objekte zur Verknüpfung gegeben, einmal Anfchauungen im Raume oder äufsere Objekte vermittelft des äufseren Sinnes, und dann Anfchauungen in der blofsen Zeit, oder der Wechfel der innerlichen Vorftellungen. In Anfehung der erftern können wir das Verbindende oder die Subftanz durch ein reales Prädikat, das als der Grund der Möglichkeit alles Dafeyns in der Zeit gedacht werden mufs, wirklich beftimmen, indem das beharrliche Dafeyn im Raume ein ficheres und entfcheidendes Merkmal der äufsern Subftanz ift, als welches eben dasjenige ift, ohne welche fchlechterdings gar keine Wahrnehmung, weder eine innere

noch

noch äufsere als möglich gedacht werden kann, und der Begriff hat alfo unabhängig von den Sinnen Realität und feinen wirklichen Gegenftand. Aber bei den Gegenftänden des innern Sinnes ift gar kein materiales Prädikat von dem ausfindig zu machen, was die Vorftellungen bindet, und fie im Bewufstfeyn verknüpft. Im Raume kann es nichts feyn, denn fonft müfsten feine Beftimmungen mit den äufsern Sinnen können wahrgenommen werden, welches abfurd ift, da eine Vorftellung blos in der Zeit ift. Da indeffen die Vorftellungen dennoch durch den innern Sinn gegeben werden, fo mufs fie der Verftand nach feiner Natur nothwendig uns verknüpft denken, ob er gleich die Art und Weife diefer Verknüpfung, oder das Ding, welches verknüpft, für fich allein ohne Hülfe eines Anfchauungsvermögens fchlechterdings nicht erkennen kann. Nun entdeckt unfer innerer Sinn nichts als Wechfel, und nichts Beharrliches, das einer Empfindung entfpräche. Er kömmt alfo dem Verftande nicht einmal fo zu Hülfe, wie der äufsere Sinn in Anfehung feiner Objekte. Die Idee des Verftandes von dem verknüpfenden Princip der innern Vorftellung bleibt daher zwar nothwendig, aber leer. Er mufs vermöge feiner Natur ein Etwas denken, welches der Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Vorftellungen in Einem Bewufstfeyn ift, und diefes ift das Selbft. Was diefes an und für fich fey, kann die Vernunft durch ihre blofse Idee nicht beftimmen. Um ihr Objekt feinen rea-

realen Prädikaten und ſeinem Inhalte nach zu erkennen, müſste es ihm durch Anſchauung gegeben werden. Aber ſo viel kann die Vernunft doch erkennen, daſs dieſes Etwas eben ſo gewiſs wirklich ſey, als die wechſelnden Vorſtellungen ſelbſt, weil ſie erkennt, daſs dieſe ohne jenes Etwas unmöglich wären. Ob übrigens dieſes Etwas, oder dieſes Selbſt in der Anſchauung, wenn es gegeben würde, einfach, identiſch u. ſ. w. ſey, können wir ohne Erfahrung, (die hier unmöglich iſt) nicht wiſſen. Die Vorſtellung von dieſem Etwas oder der Vernunftbegriff davon, iſt wol einfach, identiſch u. ſ. w., aber ob auch ſein Objekt dieſe Beſchaffenheiten an ſich habe, iſt eine, für uns, unauflöſsliche Aufgabe.*) Denn die Merkmale eines allgemeinen Begriffs, die in ihm angetroffen werden, ſind wol in ſeinem Gegenſtande enthalten, aber nicht deſſen Beſchaffenheiten, ſo fern er eine Vorſtellung iſt. Die Vorſtellung des Ichs kann daher immer einfach u. ſ. w. ſeyn, aber aus dieſen Eigenſchaften der Vorſtellung läſst ſich nie auf die Eigenſchaften des Objekts ſchlieſsen. Die Idee des Selbſt iſt alſo wirklich gegründet, aber nicht in den Sinnen, wo ſie Hume ſuchte, ſondern in der Vernunft, und ſo gewiſs alſo dieſe iſt, ſo gewiſs iſt auch das, worauf dieſer Begriff hinweiſet. In dem Begriffe des Selbſt ſteckt aber nicht, daſs das ihm Entſprechende, oder die Seele

*) Das übrige Hierhergehörige kann man in meiner Metaphyſik nachleſen.

Seele etwas Beharrliches, Identiſches, Einfaches u. ſ. w. ſey. Dieſes ſind von der bloſsen Vorſtellung entlehnte, und in Anſehung des Objekts erdichtete Merkmale, die auf einer bloſsen Illuſion beruhen. Wir können es blos als den letzten und abſoluten Grund überhaupt denken, daſs Vorſtellungen in uns ſeyn können. Jede Beſtimmung des Wie? iſt eine Berückung der Phantaſie, die eine Zeitlang angenehm und tröſtlich ſeyn kann, aber bei jeder ſcharfen Unterſuchung wieder in das Schattenreich zurück muſs.

Nun wird ſich das Humiſche Raiſonnement vollkommen richten laſſen. Denn

1. iſt es begreiflich, wie Hume keine Impreſſion für das Selbſt finden könnte, weil dieſer Begriff gar keinen ſinnlichen Gegenſtand hat.

2. Sieht man, daſs Hume's Schluſs falſch iſt, nachdem er dieſes in eine bloſse kollektive Einheit verwandeln will. Denn der Gegenſtand dieſes Begriffs iſt ſo beſchaffen, daſs er über alle Erfahrung hinausliegt, und alſo gar nicht materialiter beſtimmt werden kann.

3. Daſs Hume ihn für eine bloſse Erdichtung der Phantaſie anſahe, beruhet auf ſeiner falſchen Vorausſetzung, daſs alle Begriffe nur Kopien von Impreſſionen wären, und alſo einen Inhalt haben müſsten, der einer Empfindung entſpräche. Da erwieſen worden iſt, daſs Verſtand und Vernunft eigenthümliche, blos formelle, obgleich nicht min-

der objektive Merkmale bei fich führen, fo ift das Grundlofe der Behauptung offenbar.

4. Ift es aus dem Vorhergehenden begreiflich, wie Hume die Verknüpfung unauflöfslich finden, und wie er fich felbft dabei in mancherlei Widerfprüche verwickeln mufste, wie er erft es ganz leugnen konnte, dafs fie mit den Sinnen empfunden werden könnte, und kurz nachher doch wieder behauptete, dafs man fie blos fühle, und gar mit dem Verftande fühle. Wer etwas mit den Sinnen fucht, was nicht für fie ift, mufs auf dergleichen Inkonfequenzen ftofsen. Diefes hätte Humen billig dahin bringen follen, feinen Grundfatz aufzuopfern.

5. Endlich läfst fich hieraus der vermeinte Widerftreit feiner Principien leichtlich heben. Der letztere Satz enthält nemlich eine gemachte Schwierigkeit, die darauf beruht, dafs alles durch die Sinne wahrgenommen werden müffe, und dafs alle Verknüpfung nichts fey, wenn fie nicht durch die Sinne empfunden werde. Da aber unfer Verftand uns objektive Verknüpfungen a priori entdeckt, fo ift die Schwierigkeit gehoben. Denn wenn wir auch die Objekte, welche verknüpfen, nicht wahrnehmen können (denn diefes müfste durch Sinne gefchehen) fo kann uns unfer Verftand dennoch die Verknüpfungen felbft entdecken, indem auf ihnen die Möglichkeit finnlicher Erfahrungen und der Verftandesvorftellungen überhaupt beruht. Der Verftand lehrt uns alfo die Verknüpfungen allein,

und

und die Sinne überzeugen uns nur von der Wirklichkeit derſelben, nicht als ob wir ſie durch dieſelben empfänden, ſondern weil wir etwas durch ſie empfinden, welches ohne jene verknüpfenden Principien nicht möglich wäre.

Was nun endlich den Skepticismus in Anſehung des Verſtandes anbetrifft, ſo iſt er dadurch völlig gehoben, daſs ſeine Geſetze nicht, wie Hume meinte, auf der Gewohnheit beruhen, ſondern durch die Einſicht gerechtfertiget werden, daſs Objekte und Verſtand in wechſelſeitiger Beziehung ſtehen, und daſs dieſe Beziehung der Objekte unmöglich wäre, wenn ihnen nicht diejenigen Eigenſchaften wirklich zukämen, welche der Verſtand von ihnen fordert. Denn nur hierdurch wird es begreiflich, wie der Verſtand a priori materiale Prädikate von allen für ihn möglichen Objekten ausſagen kann, und nur hierdurch iſt es möglich, diejenigen Begriffe durch den Verſtand zu rechtfertigen, die ihren Sitz ganz allein in den Sinnen zu haben ſcheinen.

Auf dieſe Art iſt der Grund des Skepticismus ſowol in Anſehung der Sinne als des Verſtandes gehoben. Denn er beſtand darinn, daſs man es für unmöglich hielt, daſs uns Verſtand und Sinne objektive Vorſtellungen verſchaffen könnten. Dieſe Unmöglichkeit findet aber nur unter der Vorausſetzung ſtatt, daſs wir uns die Objekte als Dinge an ſich vorſtellen ſollen. Es iſt hingegen die Möglichkeit einer objektiven Belehrung durch Verſtand und

Sinne

Sinne sogleich begreiflich, wenn man die Objekte blos in Beziehung auf unsre Erkenntnisart erwägt, denn niemand kann den Unterschied zwischen dem Vorstellenden (Subjekte) und dem Vorgestellten (Objekte) leugnen. Niemand kann ferner leugnen, dass das Vorgestellte von etwas bestimmt wird, das von den Vorstellungen in uns verschieden ist, und wenn also dasjenige, welches die Vorstellungen ausser dem Vorstellenden (so weit wir dasselbe erkennen können) bestimmt, das reale Objekt genannt wird, so kann Jemand an dem Daseyn der realen Objekte so wenig zweifeln, als an dem Daseyn seiner Vorstellungen. Denn Daseyn heisst so viel als wirken. Wir müssen also in Beziehung auf uns allen Dingen ein Daseyn zuschreiben, die auf unser Bewusstseyn, sobald es mit ihnen beliebig in Verbindung gesetzt wird, wirken, oder dasselbe zu Vorstellungen bestimmen können. Den Gegenständen des äussern Sinnes legen wir daher ein äusseres Daseyn bei, weil wir durch sie bestimmt werden, unsre Vorstellungen auf ein von dem Subjekte verschiedenes Ding im Raume zu beziehen; den Gegenständen des innern Sinnes geben wir ein inneres Daseyn, weil sie sich sämmtlich auf das Vorstellende selbst, als Veränderungen desselben beziehen. Wollte Jemand wissen, was diese Objekte, welche unsre Vorstellungen bestimmen, an und für sich seyen, ob dasjenige, was dem Vorstellenden zum Grunde liegt, mit dem, was den Körpern zum Grunde liegen mag, an und für sich, ohne in Beziehung auf uns betrach-

tet

tet, ſeiner innern Natur nach einerlei ſey, ob dieſe Objekte Ideen (wie die Idealiſten wollen) oder einfache Vorſtellkräfte, Monaden (nach Leibnitz) oder ſonſt dergleichen ſeyen? ſo halten wir dieſe Fragen für menſchliche Erkentniſskräfte ganz unbeantwortlich, und wenn die Menſchen hierüber eine Belehrung von ihren Sinnen oder ihrem Verſtande erwarten; ſo wird der Skepticismus in Anſehung beider Erkenntniſsvermögen ſehr gerecht ſeyn. Denn alles was ſie hierüber lehren, ſind nichts als Einbildungen. Jede Frage, welche den letzten innern und abſoluten Grund der Erſcheinungen betrift, iſt für uns Menſchen ſchlechterdings unbeantwortlich, daſs aber die äuſsern Gegenſtände beharrlich, und von den Empfindungen in uns verſchieden ſeyn müſſen, lehrt uns der Verſtand mit unbezweifelter Gewiſsheit, indem er einſieht, daſs ſonſt ſelbſt die Empfindungen unmöglich ſeyn würden.

Was nun zuletzt den empiriſchen Skepticismus anbetrifft, ich meine denjenigen, der ſich auf die in der Erfahrung wahrgenommene Unzuverläſſigkeit der Erkenntniſskräfte gründet, und auf die ſubjektiven Einſchränkungen der Sinne und des Verſtandes gebauet iſt; ſo läſst er ſich leicht heben, wenn einmal der transſcendentale Skepticismus, der die allgemeinen und nothwendigen Prädikate der Dinge antaſtet, weggeſchafft iſt. Denn da er nur mit Gründen aus der Erfahrung ſtreiten kann, und daher blos einzelne Sätze angreift, ſo muſs er eben-

falls

falls dergleichen empirischen Gegengründen Gehör geben. Nun können wir durch Beobachtung die Gesetze ausfindig machen, nach welchen unsre Sinne uns die Objekte richtig vorstellen, und unter welchen Bedingungen unser Verstand am richtigsten subsumiren, und am besten Regeln machen kann, und wir können von der Wahrheit unsrer Vorstellungen überzeugt seyn, wenn wir sie nach allen Gesetzen, denen unser Verstand und unsre Sinne, unterworfen sind, geprüft haben. Wenn der Rechenmeister weiss, dass er in seinen Rechnungen irren kann, wenn er zu schnell rechnet, oder die Reihen zu lang sind; so weiss er doch Mittel, diese Irthümer zu verhüten; wenn der Mathematikus überzeugt ist, dass er seine Figuren nie seinen reinen Anschauungen in der Einbildung vollkommen adaequat verzeichnen kann; so irret er nicht; er sucht nur den Irrthum so klein einzurichten, dass er keinen Einfluss auf seine Resultate oder auf die Geschäfte des Lebens hat. Wenn mir bekannt ist, dass mein Auge für sich allein nicht hinreicht, mich von der wahren Beschaffenheit der Dinge zu unterrichten, wenn ich die Entfernungen kenne, in welchen es mir die Gegenstände richtig darstellt, kurz, wenn mir alle die Illusionen der Sinne und der Einbildungskraft und zugleich die Mittel dagegen bekannt sind; so sehe ich wenigstens für meinen Skepticismus ein Ziel. Er wird sich nemlich immer mehr und mehr vermindern, jemehr ich mir bewusst bin, dass alle Regeln der Behutsamkeit und

Vor-

Vorficht bei Erfahrungen angewendet find. Es ift gut und nützlich, alle Unterfuchungen fkeptifch anzufangen. Denn diefe Methode macht, dafs man vorfichtig und behutfam zu Werke geht, und nichts ohne hinreichende Gründe zuläfst. Aber wenn wirkliche Gründe da find, fo kann fich ein fkeptifcher Anfang nicht in einen Skepticismus, fondern in einen wirklichen Dogmatismus endigen. Das Ende der Vernunftunterfuchungen, fo weit man diefes immer hinausfetzen mag, mufs allemal ein Dogmatismus feyn. Einen Dogmatismus, der ohne genaue Prüfung aller einzelnen Theile fchon als vollendet angefehen wird, welcher auf eingebildeten Gründen beruht, und welchen Intereffe und Gewohnheit allein befeftiget hat, einen folchen Dogmatismus anzugreifen, und den Schlummer der Vernunft zu unterbrechen, ift ein grofses Verdienft, und diefes Verdienft mufs Humen im höchften Grade eingeräumt werden. Dafs er aber fich felbft bisweilen vergafs und einen andern Dogmatismus und zwar den Skepticismus als letzten Dogmatismus der Vernunft aufftellen wollte, und dafs er fchlofs, weil bisher keine befriedigenden Gründe für allgemeine Sätze und objektive Behauptungen aufgeftellt waren, dafs deshalb überall keine möglich wären, und dafs er alfo abermals zu früh einen neuen Dogmatismus errichtete, war ein Fehler, der der Philofophie nur dadurch nützlich werden kann, dafs die menfchliche Vernunft aufgefordert wird, diefes natürliche Gebäude einzu-

zureiſsen, und auf ſeinen Trümmern ein feſteres und dauerhafteres zu errichten.

Es wäre übrigens unnütz, hier den empiriſchen Skepticiſmus ausführlich zu beſtreiten, da die Waffen, wodurch er beſiegt werden kann, in allen guten Lehrbüchern der Erfahrungsſeelenlehre, und insbeſondere der Logik *) anzutreffen ſind, und da, wenn jener höhere tranſcendentale Skepticismus, der von ganz anderer Natur iſt, als der letztere, und von welchem eigentlich dieſer ſeine Hauptſtärke gewinnt, erſt gehoben iſt, die Gründe jener berühmten Männer ſo deutlich und evident ſind, daſs ſich ihnen die Vernunft eines jeden leicht ergeben wird.

Achter Verſuch.

Endurtheil über den Humiſchen Skepticismus in Anſehung der Erfahrungsgegenſtände.

Jemehr ich den Streit über den Urſprung der Erkenntniſs a priori und a poſteriori erwege, deſto mehr werde ich überzeugt, daſs er auf einer Dunkelheit der zum Grunde liegenden Begriffe beruhe,

*) Wie in Lamberts, Reimarus, Feders, Plattners und mehrern andern vortreflichen logiſchen und pſychologiſchen Schriften.

ruhe, und da die Entzweiung von ſo wichtigen Folgen in metaphyſiſchen Unterſuchungen iſt, ſo halte ich es für die Pflicht eines jeden, der über dergleichen Gegenſtände denkt und ſchreibt, daſs er ſeinen Scharfſinn anwende, jene Dunkelheiten aufzuhellen. Es iſt meiner Meinung nach ein ſehr unrechter Weg, wenn man die Meinungen anderer Denker dadurch niederzuſchlagen gedenkt, daſs man Widerſprüche in ihren Grundſätzen und Syſtemen aufſucht. Denn gemeiniglich ſind die Widerſprüche blos in dem Kopfe des Prüfers; der die Meinungen anderer mit ſeinen eignen vergleicht, mit denen ſich freilich vieles nicht reimen läſst, ſo wahr es an ſich ſeyn mag. Ich glaube, man würde weit gröſsere Fortſchritte in dem Reiche der Wahrheit gemacht haben, wenn man ſich jederzeit bemüht hätte, das Wahre, welches in jedem Syſteme einer angeſehenen Parthei liegt, zu entdecken und in ſeiner Reinigkeit darzuſtellen. Denn dadurch würde es weit beſſer gelungen ſeyn, die übereilten und irrigen Folgerungen darzuthun, und die Denker ſelbſt auf ihre Schritte aufmerkſam zu machen, als durch die grobe Beſchuldigung der Widerſprüche und der Abſurditäten, die gemeiniglich nur Verachtung und gegenſeitige Erbitterung erzeugen.

Wenn ich nun dieſen Grundſätzen gemäſs darüber nachdenke, was Humen vermocht hat, den Satz: daſs alle Erkenntniſs durch Empfindung entſpringt, zu einem allgemeinen Grundſatze zu erheben; ſo ſcheint mir kein anderer Grund ihn be-

ſtimmt

ſtimmt zu haben, als die **wahre** Bemerkung, daſs alles, was in unſerm Bewuſstſeyn vorgeſtellt werden ſoll, den Sinn afficiren muſs. Hieraus ſchloſs er, daſs alle Begriffe bloſse Kopien ſinnlicher Vorſtellungen oder Impreſſionen wären, und da alle ſinnliche Vorſtellungen nothwendig einzelne Vorſtellungen ſeyn müſſen, daſs auch alle Begriffe im Grunde individuelle, obgleich ſchwache ſinnliche Vorſtellungen ſind, daſs ſie ſich folglich nie über Gegenſtände der Erfahrung hinaus erſtrecken könnten, und daſs diejenigen Vorſtellungen, die nicht ſinnlich zu ſeyn ſcheinen, wie die Begriffe der Nothwendigkeit, Urſache, Kraft, Subſtanz u. ſ. w. doch auch Impreſſionen ſeyn müſſen, weil ſie nach der oberſten Vorausſetzung ſonſt keine andere Quelle haben können, alſo ganz ſinnlos und widerſprechend ſeyn würden.

Der Fehler, welcher bei dieſer Schluſsfolge begangen iſt, rührt nun, wie mich dünkt, daher, daſs über dasjenige, was den Sinn afficirt, gar keine weitere Nachforſchung angeſtellt wird, ſondern daſs **Hume** dieſes als gänzlich unerforſchlich liegen läſst, daſs er ſich einbildete, er habe etwas über den Urſprung der Erkenntniſſe durch ſeinen allgemeinen Satz ſchon ausgemacht, da er doch dadurch blos eine allgemeine unbezweifelte Bedingung ausdrückte, unter welcher etwas vor unſer Bewuſstſeyn gebracht werden kann, das aber ſelbſt wiederum entweder unter ſich ſo ungleichartig ſeyn, oder doch aus ſo ungleichartigen Theilen beſtehen kann,

daſs

daſs dadurch alle Humiſche Folgerungen aufgehoben werden. Es liegt auch darinn wiederum etwas Wahres, das Hume behauptete, es laſſe ſich der Grund von dem, was Impreſſionen in uns verurſacht, nicht weiter entdecken, indem man freilich nie erklären kann, wie es an ſich möglich iſt, daſs eine Sinnenwelt und vorſtellende Weſen wirklich ſind. Aber es war doch möglich, dieſe wahrgenommenen Vorſtellungen zu anatomiren, und aus den ungleichartigen Beſtandtheilen derſelben eine nähere Abkunft derſelben zu beurkunden, und auf dieſem Wege den eigentlichen Urſprung dieſer Vorſtellungen zu entdecken. Denn wir treffen eine Menge ſolcher Vorſtellungen in unſerm Bewuſstſeyn an, deren Inhalt ſchlechterdings nicht durch Empfindung entſprungen ſeyn kann, weil nichts in denſelben angetroffen wird, was irgend einer Empfindung entſpräche, oder nach Humiſcher Art zu reden, weil ſchlechterdings keine Impreſſion für ſie gefunden werden kann. Von dieſer Art ſind alle Begriffe, welche eine allgemeine und nothwendige Verknüpfung ausdrücken, und alle Vorſtellungen überhaupt, welche die bloſse allgemeine Form betreffen. Hier afficirt nun zwar auch die Handlung des Verſtandes, wodurch eine ſolche Vorſtellung gedacht wird, den innern Sinn, als die einzige Bedingung, unter welcher wir uns Vorſtellungen bewuſst werden können; aber dieſe Handlung iſt nicht der Inhalt der Vorſtellung; denn dieſer iſt gar nicht ſo etwas,

wel-

welches den Sinn afficiren kann, ſondern drückt eine bloſse Art und Weiſe aus, wie ein Mannigfaltiges geordnet oder verbunden ſeyn muſs, um von uns vorgeſtellt zu werden, und das Mannigfaltige ſelbſt wird durch die Sinne erwartet. Dieſen formellen Begriffen hängt etwas Nothwendiges und Allgemeines an, welches nicht ſubjektiv iſt, ſondern ſchlechterdings auf die Objekte ſelbſt geht, und von der Wahrheit dieſer objektiven Allgemeinheit und Nothwendigkeit hängt die ganze Begreiflichkeit der Realität unſrer Erkenntniſs ab. Da nun Hume keinen Weg ſahe, wie dieſe objektive Allgemeinheit und Nothwendigkeit gerettet werden könnte, ſo glaubte er ein Recht zu haben, ſie ganz und gar zu leugnen, und ſie für eine Täuſchung auszugeben. Wir haben die Humiſchen Foderungen befriediget, indem wir zeigten, daſs die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieſer Vorſtellungen, weil ſie Geſetze unſres eignen Erkenntniſsvermögens ſind, ohne welche Objekte für daſſelbe unmöglich ſind, und weil alle Objekte nur in Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen gedacht werden können, und unſer Vorſtellungsvermögen ſich nothwendigerweiſe ſtets nach ſeinen eignen Geſetzen wirkſam beweiſen muſs. Laſſet uns alle Humiſche Schwierigkeiten an einigen beſondern Fällen darſtellen und auflöſen.

Die Menſchen nehmen vermittelſt ihrer Sinne äuſsere Gegenſtände wahr. Unter vielen ſinnlichen Prädikaten bemerken ſie auch das Auſsereinanderſeyn

ſeyn ihrer Theile, oder den Raum, welchen das Ding einnimmt, ein Merkmal, das ſich eben ſo wenig, als die Farbe und andre blos ſinnliche Eigenſchaften durch Begriffe deutlich machen läſst. Nachdem ſie über die verſchiedenen entdeckten Merkmale reflektirt haben, ſo finden ſie, daſs ſie einige derſelben für nothwendig halten, und daſs man ſie von allen Objekten a priori vorausſagen könne. Man kann bald gewahr werden, daſs ſich bei dem Begriffe eines äuſsern Objekts von vielen, ja von allen materialen Eigenſchaften abſtrahiren laſſe, aber daſs mit der Vorſtellung des Raums auch zugleich der Begriff der Möglichkeit eines äuſsern für uns anſchaulichen Objekts verſchwinde. Man hält dieſes nicht etwa für ein bloſses Spiel der Phantaſie, ſondern man ſetzt mit der gröſsten Zuverſichtlichkeit voraus, daſs alle äuſsere Objekte, die uns je vorkommen können, wirklich im Raume ſeyn werden. Nun entſteht die Frage: Woher entſteht die Erkenntniſs von der Allgemeinheit und objektiven Nothwendigkeit dieſer Bedingung. Nach langem vergeblichen Suchen, und nach mancherlei unbefriedigenden Antworten finden wir die Beantwortung darin, daſs es ein nothwendiges Geſetz unſrer Sinnlichkeit ſey, alles Aeuſsere im Raume zu erkennen, und daſs die Begreiflichkeit der Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieſes Geſetzes ſich darauf gründe, daſs die Gegenſtände in einer gewiſſen Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen ſtehen, und daſs ſie ſich nicht anders als vermittelſt des Raums auf unſern

ſern äuſsern Sinn beziehen können. Unſer Sinn kann keine andere Ordnung wahrnehmen, und ſo ferne ſie alſo nicht in dieſer Ordnung erſcheinen können, ſind ſie nicht Objekte für uns. Hieraus iſt alſo begreiflich: 1) warum alle Menſchen wirklich im Raume anſchauen, 2) warum er ſich ihnen allen als eine nothwendige objektive Vorſtellung aufdringt, ſo bald ſie darüber reflektiren, ohnerachtet ſie ſich der Gründe dieſer Nothwendigkeit nicht bewuſst ſind. 3) Warum keine Spekulation je im Stande geweſen iſt, noch jemals im Stande ſeyn wird, den Glauben an die objektive Realität des Raums in der Sinnenwelt wankend zu machen. Der Glaube wird in den nothwendigſten Fällen von der Natur ſelbſt gewirkt, und es bleibt der entwickelten Vernunft überlaſſen, die Gründe davon aufzuſuchen, und zu machen, daſs er nicht blos natürlich wirke, ſondern auch eingeſehen werde. Den Fehlgriffen, welche hier die Vernunft thut, hat die Natur ſelbſt ihre Macht genommen, ihr bewirkter Glaube bleibt feſt, und dieſe Unerſchütterlichkeit ſoll ein Antrieb für die Vernunft ſeyn, ſo lange zu ſuchen, bis ſie die vollen Gründe davon einſieht, und nach ihren Geſetzen die Uebereinſtimmung deſſelbigen mit der ganzen menſchlichen Natur begreift.

Eben ſo iſt es in Anſehung derer Begriffe, welche ihren Grund in der Natur des Verſtandes haben. Die Menſchen bemerken ſehr leicht, daſs eine gewiſſe Einförmigkeit in der Folge der Begebenheiten iſt. Die Sonne erſcheint und es iſt Tag; ſie

ſinkt ins Meer, und Finſterniſs bedeckt die Erde. Auf die Kälte erfolgt das Gefrieren des Waſſers; auf das Eſſen die Sättigung u. ſ. w. Wo nun ein Verſtand iſt, der wird ſich bei ſo vielen Gelegenheiten bald äuſsern, er wird die Objekte nach ſeinen Geſetzen verbinden; denn die beſtändigen regelmäſsigen Erfolge in der Erfahrung reitzen ihn, ſich wirkſam zu beweiſen. Wären dieſe nicht da, ſo würde unſer Verſtand ewig todt und unwirkſam bleiben müſſen. Anfänglich iſt es blos die Einbildungskraft, welche auf einanderfolgende Erſcheinungen wieder in derſelbigen Ordnung reproducirt, wie Hume ganz richtig bemerkt hat; und bei Thieren iſt es nie etwas anders, als die vergangene Erfahrung, welche ihre Einbildung erfüllt, und ſie künftige Begebenheiten erwarten lehrt. Indeſſen äuſsert ſich in der menſchlichen Natur gar bald ein ganz anderes Vermögen. Es iſt eine inſtinktartige Neigung in ihr, die Objekte wie Grund und Folge zu verknüpfen, und den Grund dieſer Verknüpfung nicht in ihrer Einbildung, ſondern in den Dingen ſelbſt zu ſuchen. Dieſe Neigung findet auch in der Natur ſelbſt, allenthalben ſolche Befriedigung, daſs es nicht nöthig ſcheint, ihr Einhalt zu thun. Zwar verknüpfen wir anfänglich oft Objekte als Urſache und Wirkung, wovon uns der Erfolg lehrt, daſs wir irrten; aber die Irrungen können uns zwar vorſichtiger und bedachtſamer machen, aber nie werden ſie bewirken, daſs wir nicht nach dem Grundgeſetze des Verſtandes über die Gegenſtände nachdenken ſollten.

ten. Denken wir daher über die Gegenftände, fo fuchen wir auch einen Zufammenhang der Gründe und Folgen, der Urfachen und Wirkungen unter ihnen. Sobald der Verftand nur einigermafsen anfängt, über Gefetze nachzudenken, fo ift gewifs das erfte, welches er findet, das Gefetz der Urfachen und Wirkungen. Er fetzt gar bald ganz allgemein voraus, dafs nicht nur ein Ding immer ein und eben diefelbigen Wirkungen habe, fondern dafs auch alle Objekte in der Welt Urfachen von gewiffen Wirkungen, und Wirkungen von gewiffen Urfachen find. Das einzige Bemühen der Naturphilofophen, die ihr Gefchäft mit fo vielem Eifer und Nutzen betreiben, ift nur, die Urfachen und Wirkungen durch Verfuche und Beobachtungen zu beftimmen; an einer urfachlichen Verknüpfung überhaupt zu zweifeln, kömmt ihnen gar nicht in den Sinn. Alle Gefchichtforfchung, Moral, Pädagogik, Politik, Medicin, kurz alle Wiffenfchaft, und ein jeder vernünftige Difkurs, jede Unterredung, in welcher nur ein weil oder ein denn vorkömmt, fetzt zum Voraus, dafs wirklich ein folcher Zufammenhang von Gründen und Folgen, von Urfachen und Wirkungen in allen Objekten, worüber wir raifonniren, anzutreffen fey. Alle diefe Anwendungen jenes Princips können da feyn, und dennoch ift es möglich, dafs der Grund von diefem Princip felbft noch nicht eingefehen werde. Es ift hier offenbar eine Erkenntnifs a priori, ein Principium, wodurch von allen Objekten, ehe wir noch irgend etwas von

ihnen

ihnen erfahren haben, fchon ein gewiffes Verhältnifs ausgefagt wird, nemlich, dafs fie in urfachlicher Verknüpfung ftehen. Nun entfteht die Frage, worauf gründet fich die Erkenntnifs diefes Gefetzes, und woher entfteht das Recht, daffelbe auf alle mögliche Gegenftände auszudehnen? Hier ift eine Wirkung, diefe will erklärt feyn. Wer die Wirkung leugnen wollte, weil er keinen Erklärungsgrund finden kann, würde nicht regelmäffig dabei zu Werke gehen. Hume verwirft die Erfahrung, als einen falfchen, für die Vernunft unbefriedigenden Erklärungsgrund, und darin hat er Recht; aber wenn er nun gar die objektive Gültigkeit des Satzes leugnet, und dem Satze einen, den Satz felbft vernichtenden Sinn unterfchiebt, um feine eigne Erdichtung nur erklären zu können, fo thut er Unrecht. Wir haben gefehen, dafs allerdings für die Vernunft ein hinreichender Grund da ift, die objektive Gültigkeit diefes Grundfatzes gelten zu laffen, und diefer befteht darinne: dafs die Sinnenwelt blos als ein Inbegriff von Gegenftänden betrachtet wird, welche von einem Erkenntnifsvermögen unfrer Art erkannt werden follen. Soll nun diefes möglich feyn, fo müffen fie auch fo befchaffen feyn, dafs fie von den Kräften diefes Erkenntnifsvermögens erkannt werden können. Da nun unfer Erkenntnifsvermögen einen Verftand befitzt, der keinen Zweck in fich hat, als dafs er Objekte verknüpft, und der Objekte in der Erkenntnifs gar nicht anders verknüpfen kann, als nach dem Gefetze der Kauffalität,

wie Hume ſelbſt einräumt*); ſo müſſen alle Objekte des Verſtandes auch wirklich alſo verknüpft ſeyn, und unter allen, für uns möglichen Objekten, findet alſo auch wirklich dieſes Verhältniſs ſtatt. Hieraus erhellet, 1) warum wir, ohne die Natur und das Weſen der urſachlichen Verknüpfung einzuſehen, dennoch dieſelbe allenthalben mit Recht vorausſetzen. Das innere Weſen, wodurch eine ſolche Verknüpfung möglich ſeyn mag, ſehen wir nicht ein, aber unſre eigne Natur zwingt uns, dieſelbe anzunehmen. Wir haben reale Merkmale, wodurch wir im Stande ſind, jene Begriffe, die nichts als Verhältniſſe ausdrücken, genau zu beſtimmen. So heiſst Urſache nichts, als diejenige Erſcheinung, welche allemal, d. h. nach einer Regel vor einer andern in der Zeitordnung vorhergeht, und die Begriffe, Kraft, Wirkſamkeit, Hervorbringung u. ſ. w. werden durch ähnliche Kennzeichen beſtimmt. Wer aber wiſſen wollte, wie dieſe Verhältniſſe ihren innern Principien nach möglich ſind, und ihren Grund alſo in den Objekten ſelbſt durch Erfahrung erforſchen, d. i. ſie anſchauen wollte, würde auf immer vergeblich ſuchen, und der Gefahr in die ſcholaſtiſchen Grillen zu fallen, beſtändig ausgeſetzt bleiben. Man verkennt den Gebrauch der Begriffe Subſtanz, Urſache, Exiſtenz, Nothwendigkeit, u. ſ. w., wenn man

*) S. 442. wo er ſagt, daſs die ganze menſchliche Natur ohne dieſes Geſetz zernichtet werden würde.

man ihre Natur durch die Betrachtung der Objekte felbft erforfchen will; denn fie find ganz allein Begriffe, welche die Form ausdrücken, welche der Verftand von Dingen, die von ihm als Objekte erkannt werden follen, fordert. 2) Warum es keinem Philofophen gelungen ift, eine befriedigende, empirifche Deduktion diefes Begriffs zu Stande zu bringen. 3) Warum aber diefer Begriff, fo wie die übrigen obenangeführten, aller fkeptifchen Angriffe und aller mislungenen Verfuche, ihre objektive Gültigkeit a priori zu beweifen, ungeachtet, fich in beftändigen Anfehen erhalten haben. Der Verftand äufsert fich feinen Gefetzen gemäfs, fobald ihm Gegenftände vorgehalten werden, und verlegt fogleich a priori eine Gefetzmäfsigkeit überhaupt in alle Gegenftände, indem er allenthalben fo zu Werke geht, als ob jene gefetzliche Verknüpfung unter den Gegenftänden wirklich wäre. Anfangs wird an keinen Beweis für eine folche objektive Verknüpfung gedacht. Bei der erften Nachfrage hohlt man die Antwort aus der Erfahrung, und hält die Zuverläffigkeit derfelben für eine Wirkung der Induktion und Analogie. Man kann auch gar nicht leugnen, dafs die Erfahrung Gründe genug zur Beftätigung diefer Grundfätze enthält. Dennoch aber merkt die Vernunft bei weiterer Nachforfchung, dafs die Erfahrung als Erkenntnifsgrund die Allgemeinheit und Nothwendigkeit einzufehen, nicht hinreichend fey. Diefes fpornt fie an, von neuem Unterfuchungen über die Natur diefer fich aufdringenden

den Nothwendigkeit anzuftellen, bis fie endlich nach vielen getäufchten Hoffnungen und fehlgefchlagenen Auflöfungen entdeckt, dafs der Erkenntnifsgrund diefer objektiven Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewiffer Begriffe und Grundfätze, in dem Verhältniffe zu fuchen fey, in welchem die Objekte der Erfahrung zu unferm Verftande überhaupt gedacht werden. Denn hierdurch fieht die Vernunft ein, dafs ein Erkenntnifsvermögen fich nothwendigerweife auf Objekte beziehen mufs, und dafs es fich auf keine anderen beziehen kann, als auf folche, die fo objektive befchaffen find, dafs es fich auf diefelben beziehen kann.

Durch diefe Betrachtungen mufs nun die Natur der reinen objektiven Vorftellungen a priori immer deutlicher und verftändlicher werden. Man fieht, warum wir in allen Erfahrungsgegenftänden diefe Merkmale antreffen, und warum wir alle für uns möglichen Objekte unter diefen Bedingungen denken, warum fie fich fo frühzeitig in uns wirkfam beweifen, ohnerachtet ihre Natur fo fpät entdeckt wird, und warum Erfahrung allein, d. i. eine den Gefetzen a priori gemäfse Wahrnehmung der Objekte doch kein hinreichender Grund für ihre Gültigkeit feyn kann. Nur allein dadurch, dafs wir die Natur des Erkenntnifsvermögens erforfchen, und die mögliche Vorftellung der Objekte durch daffelbe erwägen, läfst fich der Grund diefer allgemeinen Foderungen von den Objekten a priori einfehen. Das Erkenntnifsvermögen felbft lernen

wir

wir freilich auch nicht anders kennen, als durch innere Beobachtung und Erfahrung feiner Wirkungen, als welche uns allein auf den Begriff unfers Erkenntnifsvermögens bringen können. Wenn wir aber durch den blofsen Begriff diefes Erkenntnifsvermögens und die Vergleichung deffelben mit dem Begriffe der für daffelbe möglichen Objekte, wirkliche Prädikate diefer Objekte entdecken, fo mufs diefes durch das blofse reine Denken gefchehen, und diefe Prädikate find wirkliche Vorftellungen a priori; denn Vorftellungen a pofteriori wären fie nur dann, wenn fie durch die Einwirkung der Objekte felbft auf das Empfindungsvermögen erzeugt wären, welche aber, wie bekannt, nie dergleichen allgemeine Vorftellungen erzeugen kann. Das Erkenntnifsvermögen beweifst fich urfprünglich nach diefen Gefetzen wirkfam, ohne dafs es felbft eine deutliche und abgefonderte Vorftellung derfelben hat, denn fie liegen in deffelben eigner Natur, und fo lange wir blos diejenigen Gegenftände erkennen wollen, die uns durch die Sinne gegeben werden, können wir niemals in ihrer allgemeinen Anwendung irren.

Indeffen könnten wir doch aus dem blofsen Begriffe unfres Erkenntnifsvermögens nimmer mehr wiffen, ob es wirkliche Objekte für daffelbe gäbe, ob es gleich gewifs ift, dafs, wenn es dergleichen giebt, fie fo befchaffen feyn müffen, wie es die Natur des Erkenntnifsvermögens fodert. Die Realität der Objekte können wir daher doch ganz allein durch die wirkliche Erfahrung oder durch die den Sin-

Sinnen gegebenen Objekte erkennen. Ferner iſt es auch gar nicht möglich durch dieſe Vorſtellungen a priori, welche in der Natur des Erkenntniſsvermögens liegen, materiale Beſchaffenheiten von den Objekten zu erkennen. Die Natur unſrer Sinnlichkeit entdeckt uns nur die allgemeine Form der Materie oder die beſtimmte Art und Weiſe, wie das Mannigfaltige, das unſere Sinne wahrnehmen ſollen, geordnet ſeyn muſs, und der Verſtand enthält blos die verſchiedenen Arten, wie die Gegenſtände überhaupt verbunden ſeyn müſſen, wenn ſie von dem Verſtande erkannt werden ſollen. Soll der Verſtand ſeine Begriffe anwenden, ſo muſs ihm das Mannigfaltige ſelbſt ſchlechterdings gegeben werden. Die Anwendung unſrer Begriffe geht alſo nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung reicht.

Ohnerachtet ſich Hume an mehr als einer Stelle durch ein inneres ſich ihm unwillkührlich aufdringendes Princip gezwungen fühlt, die Gültigkeit des Begriffs der Urſach bei Erfahrungsobjekten einzuräumen; ſo ſchwankt er doch mehr als einmal, weil er ſich in ſeinen Behauptungen nur nach Vernunftgründen beſtimmen wollte, und doch nichts entdecken konnte, was ſeine Vernunft vollkommen befriedigte. Hätte er eingeſehen, daſs die Zeit die allgemeine nothwendige Bedingung aller Erſcheinungen iſt, und daſs dieſe ein Mannigfaltiges enthält, wodurch der Begriff der Urſache a priori ſynthetiſch beſtimmt werden kann, und wäre es ihm eingefallen dem Gedanken mehr nachzugehen, daſs die Sinnenwelt eine bloſse

Bezie-

Beziehung gewiffer Objekte auf uns ift; fo hätte ihm kein Zweifel über diefen Begriff in Anfehung der Sinnenwelt mehr übrig bleiben können.

Das einzige, was unferm Beweife für die objektive Gültigkeit der Vorftellungen a priori entgegengefetzt werden könnte, ift folgendes: „Es „fcheint," könnte man fagen, „auf einer blofsen „Vorausfetzung zu beruhen, dafs ihr annehmt, die „Sinnenwelt fey eine blofse Beziehung auf euer Er„kenntnifsvermögen. Ihr nehmt diefes als eine blo„fse Hypothefe an, weil ihr anders die objektive „Gültigkeit der Vorftellungen a priori nicht er„weifen könnt, und weil ihr dadurch gewiffen me„taphyfifchen Einwürfen, welche den Raum und „die Zeit und andre Vorftellungen betreffen, aus „dem Wege geht". Hierauf antworte ich: 1) Angenommen, dafs jene Behauptung wirklich nur eine Hypothefe wäre, fo würde man doch zugeben müffen, dafs alle übrigen Meinungen in Anfehung der Objekte ebenfalls Hypothefen find, und dann würde doch immer unfre Hypothefe den Vorrang behaupten können, da diefelbe nicht nur vollkommen mit der Erfahrung übereinftimmt, fondern auch alle metaphyfifche Streitigkeiten vermittelft derfelben beigelegt werden können, und alle Widerfprüche durch fie verfchwinden. Aber 2) es ift ganz falfch, dafs die Behauptung, „die Sinnen„welt fey blos eine Beziehung uns an fich ganz un„bekannter Objekte auf unfer Vorftellungsvermö„gen", eine Hypothefe fey; fie hat vielmehr die evident-

dentſten Gründe für ſich, mit welcher eine Wahrheit nur immer unterſtützt werden kann. Denn ich will nicht einmal erwähnen, daſs ſelbſt alle philoſophiſchen Partheien, die ſonſt in ſo wenigen Stücken einig ſind, doch darinne einſtimmig denken, daſs ſie ſämmtlich einräumen, daſs wir das Weſen der Dinge nicht einſehen können, daſs wir dieſelben blos ſo erkennen können, wie ſie vermittelſt der Sinne auf uns wirken, und daſs, wenn wir die Gründe der ſinnlichen Phänomene auch denken, dieſelben dennoch niemals anſchauen können. Ohne mich der Allgemeinheit dieſer Behauptung als eines Grundes zu bedienen, iſt es auch an ſich deutlich, daſs in einem Erkenntniſsvermögen kein anderer Zweck gedacht werden kann, als der des Erkennens, und daſs durch die Natur deſſelben ſeine Objekte ſelbſt beſtimmt ſeyn, und die Objekte mit ihm in wechſelſeitiger Beziehung ſtehen müſſen. Ein erkennendes Weſen, das ſich nicht zugleich einer Kraft bewuſst iſt, wodurch es alle Objekte ſchafft, ſondern welchem die Objekte gegeben werden müſſen, kann ſich dieſelben nur ſo vorſtellen, wie ſie vermöge ſeiner ſubjektiven Natur auf das Vorſtellungsvermögen wirken können, und in wiefern ſie erkennbar ſind. Was ſie ihrer innern Natur nach an und für ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf unſre beſondere Vorſtellungsart und in Beziehung auf alle mögliche Vorſtellungsarten ſeyn mögen, iſt für uns ganz unerforſchlich. Zu behaupten, daſs unſre Vorſtellungsart nur die allereinzige

fey,

ſey, daſs alle übrige eben ſo, oder auch nur die Hauptzüge mit ihn gemein haben müſsten, daſs auch das Innre der Natur d. h. das, was gar nicht Erſcheinung iſt, von einem Vorſtellungsvermögen unſrer Art erkannt werden könnte, und daſs wir es ſogar ſelbſt erkenneten. — Alles dieſes führt auf ſo grobe und abgeſchmackte Ungereimtheiten, daſs es noch keinem Philoſophen eingefallen iſt, irgend einen dieſer Sätze mit Bedacht und ausführlich zu vertheidigen.

So weit wären wir alſo gekommen. Die Naturwiſſenſchaft, die Mathematik und alle Erkenntniſſe, welche ſich auf Erfahrung beziehen, und durch Gegenſtände der Erfahrung nach richtigen Geſetzen erzeugt werden, haben wir durch Vernunftgründe gegen Hume's Angriffe gerettet. Unſre Philoſophie führt uns noch einen Schritt weiter. Die Gegenſtände der Erfahrung ſind Beziehungen von irgend einem Etwas, das uns blos dieſen Beziehungen oder ſeinen Wirkungen nach bekannt iſt, nur nach dem, wie es in uns vorgeſtellt wird. Hier ſtoſsen wir alſo ganz unvermeidlich auf die Idee eines Etwas, das nicht Beziehung, nicht Erſcheinung iſt, und nicht mehr als Objekt vorgeſtellt werden kann. Dieſe Idee iſt nothwendig, ſie iſt mit dem Begriffe einer Erſcheinung unzertrennlich verknüpft. Wir werden durch die Natur unſres Verſtandes gezwungen, ſie auf irgend ein Objekt zu beziehen. Und hierrinne liegt der Grund zu dem unwiderſtehlichen Hange nach überſinnlicher Erkenntniſs, der in jedem Menſchen erwacht, ſobald die erſten Be-

dürfnisse seiner sinnlichen Natur gestillt sind, und der Verstand sich zum Denken anschickt. Aber wie ist nun dieser Hang zu befriedigen? wo sind die Objekte zu finden, welche den Gegenstand jener Idee ausmachen? Die Sinne sind ein für allemal als untaugliche Werkzeuge uns mit diesem Etwas näher bekannt zu machen verworfen, denn durch dieses Etwas wird ein Inbegriff von Gegenständen bezeichnet, die den letzten vollständigen Grund, das Unbedingte der Erscheinungen enthalten, und der eben deswegen ganz unmöglich sinnlich vorgestellt werden kann. Sobald nun Hume's Angriffe gegen die angebliche Erkenntniss dieser übersinnlichen Objekte gerichtet sind, so scheint unsre Art, die Streitigkeiten beizulegen und die Macht der Zweifel zu schwächen, alle Anwendung zu verliehren. Lasset uns diese Untersuchung zum Objekte des folgenden Versuchs machen.

Neunter Versuch.

Kritische Entscheidung über Hume's Skepticismus in Ansehung der Erkenntniss der Dinge an sich.

Wir haben oben gesehen, dass unsre Erkenntnisse doppelter Art sind, entweder solche, welche uns die Objekte unmittelbar vorstellen — Anschau-

fchauungen, oder folche, die fich erft vermittelft der Anfchauungen auf Objekte beziehen — Begriffe. Die Begriffe können auf keine andre Art einen realen Inhalt erhalten, als dadurch, dafs fie auf Anfchauungen bezogen werden, und wenn man von allen, was die Anfchauung giebt, abftrahirt; fo find es leere Begriffe, blofse Methoden Gegenftände zu erkennen, im Falle fie durch irgend eine Anfchauung gegeben würden. Wenn wir alfo Begriffe auf Gegenftände überhaupt beziehen, die unferm Anfchauungsvermögen gar nicht gegeben werden können; fo müffen diefe Begriffe für uns fo lange leer bleiben, bis uns ein Anfchauungsvermögen folcher Art gegeben wird, welches die unmittelbare Vorftellung folcher Objekte möglich macht. Hume hat alfo ein volles Recht an der Realität diefer überfinnlichen Erkenntnifs zu zweifeln, fo ferne die Objekte an fich a priori unabhängig von irgend einem Anfchauungsvermögen beftimmt werden follen. So kann der letzte Grund des Denkens und Wollens fo wenig an fich beftimmt werden, als der letzte Grund der Körper und aller Phänomene überhaupt, fo wohl ihrer innern Natur, als ihrer gefetzmäfsigen Verknüpfung nach, und die realen Beftimmungen in einer menfchlichen Erkenntnifs diefes abfolut Unbedingten können daher nirgends anders als in der Phantafie ihren Grund haben. Daher müffen wir Hume's Beurtheilung des Materialismus und Immaterialismus billigen, und wenn er in feinen Gefprächen über die natürliche

liche Religion keinen weitern Zweck hat, als nur darzuthun, dafs fich von dem letzten Grund der Dinge keine objektiven materialen Beftimmungen erkennen laffen; fo verdient er für ein folches Unternehmen, follten auch feine Mittel zu fcharf gewählt feyn, eher Dank als Unwillen. Die Begriffe der realen Verknüpfungen, der Kräfte, der Vermögen aller Arten, zielen jederzeit auf Dinge an fich, und drücken blos gewiffe Relationen derfelben aus, und fo fern fie fich nicht durch ihre Einwirkungen auf den Sinn offenbaren, bleiben fie für unfern Verftand ein Problem.

Wenn aber gleich die Ausfüllung diefer Begriffe erdichtet ift, wenn es gleich wahr ift, dafs man fchlechterdings nicht wiffen kann, ob die Seele an fich einfach, identifch, fubftantiell u. f. w. fey, ob das Unbedingte der Körper Monaden, der Grund der Welt ein einfaches, geiftiges, vernünftiges Wefen an fich fey, oder nicht, weil diefes alles materiale Prädikate find, die ohne ein eigenthümliches intellektuelles Anfchauungsvermögen fchlechterdings nicht erkennbar find; fo hat doch die Idee des Unbedingten felbft feinen guten Grund. Und hier müffen wir abermals eine Ausfchweifung des englifchen Philofophen bemerken, wozu ihn allein feine grundlofe Theorie von den Begriffen trieb. Ift es nemlich wahr, dafs alle Begriffe blofse Kopien gewiffer Impreffionen find, fo müffen freilich die Begriffe Subftanz, Kraft, Urfache, Nothwendigkeit, Wirklichkeit, Perfönlichkeit und alle reinen formel-

mellen Begriffe überhaupt, entweder gar keinen Sinn haben, ſie müſſen bloſse Worte ſeyn, oder ſie müſſen innere Impreſſionen bezeichnen, und ihre Beziehung auf äuſſere Objekte muſs bloſse Einbildung und Schimäre ſeyn, und das letztere iſt im Grunde nicht mehr, als das erſte. Denn ein Begriff, deſſen Gebrauch die Vernunft nur allein darin ſetzt, daſs man durch denſelben Objekte erkennen kann, verliehrt ſeinen ganzen Werth, ſobald er dazu unbrauchbar iſt. Iſt aber, wie oben erwieſen iſt, Verſtand und Vernunft ſelbſt die erſte und eigentliche Urſache alles Formellen in dem Begriffe; ſind die Begriffe Subſtanz, Urſache, Gröſſe u. ſ. w. nichts, als allgemeine Ausdrücke, wodurch die Art der Verbindung des Mannigfaltigen überhaupt bezeichnet wird, wenn es von dem Verſtande erkannt werden ſoll, und haben dieſe Begriffe allein in der Natur des Erkenntniſsvermögens ſelbſt ihren Sitz; ſo iſt es begreiflich 1) wie man ihnen freilich eher keine Realität beilegen kann, als bis das zu verbindende Mannigfaltige ſelbſt, als Gegenſtand der Erfahrung wirklich gegeben wird, indem ſie bis dahin als bloſse Formen und Denkgeſetze des Verſtandes überhaupt betrachtet werden müſſen, wie ſie aber doch 2) auf alle für den Verſtand auf in aller Zeit mögliche und wirkliche Gegenſtände bezogen werden können, und alſo ſtets dazu dienen, irgend etwas von den Objekten nemlich die Art der Verbindung des Mannigfaltigen a priori zu wiſſen, obgleich 3) die Begriffe allein nicht be-

rech-

rechtigen das Mannigfaltige selbst als wirklich oder auch nur als realiter möglich vorauszusetzen, oder dasselbe gar materialiter zu bestimmen. Wenn daher die Welt uns nicht vermittelst der Sinne wirklich gegeben wäre, so würden wir, gesetzt wir behielten auch das Bewufstseyn dieser Beschaffenheiten und Gesetze des Verstandes, doch nie aus diesen Begriffen allein beweisen können, dafs ihnen etwas Wirkliches entspreche. Hume hatte bei seinem Gesetze nur das Materielle der Vorstellungen vor sich, und dieses kann freilich nur durch Empfindung gegeben werden; es hat jederzeit einen bestimmten Grad der Quantität und Qualität, ist individuell u. s. w. aber da bei allen Vorstellungen auch etwas Formelles zum Grunde liegt, und um die Form eines Dinges vorzustellen ganz eigenthümliche Eigenschaften im Erkenntnifsvermögen erfordert werden; so kann selbst aus diesen Eigenschaften auf die Form der Objekte a priori geschlossen werden, obgleich im Erkenntnifsvermögen selbst nichts liegen kann, als die allgemeinen Bedingungen, unter welchen Gegenstände überhaupt von ihm vorgestellt werden können, welche aber Hume gänzlich übersah.

Diese Betrachtungen geben uns nun einen Aufschlufs in Ansehung jenes Begriffs des Unbedingten, des Uebersinnlichen, der Dinge an sich, u. s. w. Unsre Vernunft wird nemlich ganz unvermeidlich durch ihre Schlüsse auf das Uebersinnliche geleitet,

und

und erzeugt die Idee davon durch die eigenthümliche Einrichtung ſeiner Natur. Indeſſen iſt dieſes ein Begriff, der ſeinen Gegenſtand nicht bei ſich führt, der alſo zwar eine Möglichkeit ausdrückt, ihn auf etwas zu beziehen, aber aus welchem das Daſeyn dieſes Etwas weder gefolgert noch beſtimmt werden kann. Es iſt ein völlig leerer Begriff, dem wir auf keine andere Art ein Objekt verſchaffen können, als wenn uns ein nichtſinnliches Anſchauungsvermögen gegeben wird. Indeſſen iſt doch dieſe Idee für uns mehr als nichts; ſo wie für einen Blindgebohrnen die Idee des Sehens doch mehr als nichts iſt. Denn ſo wie dieſer wiſſen kann, daſs es eine eigenthümliche, von allen ihm bisher bekannten eigenthümliche Art der Anſchauung ſeyn müſſe, und er dadurch wenigſtens das Fühlen, Schmecken, Riechen und Hören nie für ein Sehen halten wird; ſo kann uns die Idee des Ueberſinnlichen wenigſtens abhalten, nichts Sinnliches für das Ueberſinnliche zu halten, und wenn wir daher ſonſt von dem Daſeyn des Ueberſinnlichen überzeugt werden könnten; ſo könnten wir es wenigſtens negative beſtimmen, und ihm alle ſinnliche Prädikate abſprechen, um dadurch zu verhüten, daſs wir die Idee des Ueberſinnlichen nicht auf ein ſinnliches Objekt beziehen. Allein das Ueberſinnliche ſelbſt ſeinem materiellen und poſitiven Inhalte nach, zu beſtimmen, wird uns niemals gelingen, da wir keinen Weg kennen, Dinge unmittelbar zu erkennen, als unſre Sinne, und alle mittelbare Erkenntniſs (Begriffe)

griffe) keinen realen Inhalt hat, wenn sie ihn nicht von der unmittelbaren erhält.

Man weiſs indessen, daſs die Metaphysiker von jeher bemüht gewesen sind, dieses Uebersinnliche zu bestimmen; man hat es zuerst nach den verschiedenen Wirkungen in der Sinnenwelt bezeichnet, und hat die auſsersinnliche Ursache des Vorstellens in uns Seele, die auſsersinnlichen Ursachen der Körper, Monaden, Atomen oder wer weiſs, wie genannt, und endlich die auſsersinnliche Ursache der ganzen Natur ist von jeher unter dem Namen der Gottheit bekannt. Die sich widersprechenden Meinungen der Metaphysiker über diese Gegenstände, die von jeher gewesen sind, und immer noch fortdauern, sind bekannt. Wir sehen den Grund dieses Widerstreits ein; er kann nicht beigelegt werden, so lange man über die Objekte an sich selbst etwas bestimmen will, weil er Objekte betrifft, die anzuschauen, allen Partheien unmöglich ist, und weil sich ohne mögliche Anschauung nichts objektive über die materiellen Beschaffenheiten Gegenstände ausmachen läſst. Ich berufe mich hierüber auf das, was in meiner Metaphysik ausführlich gesagt ist. Hier aber will ich einen Versuch machen, eine Meinung ausführlicher auseinander zu setzen, die vielleicht im Stande ist, die streitenden Partheien mit sich einig zu machen.

Es ist nemlich augenscheinlich gewiſs, und alle philosophischen Partheien sind darinne einig, daſs die Schranken unsres Erkenntniſsvermögens es unmög-

möglich machen, auch nur eine einzige Erſcheinung ihrer innern Natur und der Totalität ihrer Bedingungen nach, vollſtändig zu kennen, daſs wir daher ganz richtig verfahren, wenn wir alle Wirkungen in der Sinnenwelt von einer oder mehrern Urſachen ableiten, deren Anſchauung an ſich zwar unmöglich iſt, aber die demohnerachtet ihren Wirkungen nach, ſich hinlänglich offenbart. Man ſtöſst daher bei keiner einzigen philoſophiſchen Parthei an, ſo lange man behutſam zu Werke geht, und z. E. die letzten Gründe der Erſcheinungen, welche wir wahrnehmen, in ein unbekanntes Etwas verlegt. Jedermann geſteht ein, daſs er weder das Daſeyn der Sinnenwelt ſelbſt noch der ſie bewohnenden Geſchöpfe, noch der Geſetzmäſsigkeit und Anordnung der Phänomene vollſtändig begreift, und jedermann verlegt daher den letzten Grund in ein ihm unbekanntes Etwas, das für uns in ein beſtändiges Dunkel eingeſchloſſen bleibt. Indeſſen ſieht ein jeder ein, daſs kein Irrthum vorfallen kann, wenn man den letzten Grund der in dem Weltbau ſich offenbarenden Macht, Gröſse, Güte und Weisheit, und aller in derſelben wirkſamen Kräfte, wie der Bewegung, des Lebens, Empfindens, Denkens, Wollens u. ſ. w. in dieſes Unbekannte verlegt. Demohnerachtet würde es die ſtrengſte Behutſamkeit nicht verſtatten, dieſes Unbekannte an ſich ſelbſt zu beſtimmen, weil dieſes nur durch Erfahrung möglich iſt, die aber hier gänzlich fehlt. Sobald man daher ſagen wollte: dieſes Unbekannte iſt ſelbſt ei-

ne verständige Substanz, oder die absolute Nothwendigkeit, oder ein blinder Zufall, oder sonst Etwas; so würde der Streit unvermeidlich seyn. Denn es läſst sich aus einer oder mehrern Wirkungen die Ursache schlechterdings nicht an sich bestimmen, als blos durch Erfahrung, und wo, wie hier, alle Bedingungen der Erfahrung ausgeschlossen werden, da kann es noch eine unendliche Sphäre von Dingen geben, die unter keinen meiner Begriffe passen. So gehört z. B. freilich das unbekannte Aufsersinnliche zu meinem Begriffe einer Erscheinung absolut nothwendig, aber ob dasselbe seiner innern Natur nach absolut nothwendig sey, oder nicht, und worinne diese Nothwendigkeit bestehe, kann doch niemand wissen. Denn es kann sogar der Begriff einer Erscheinung absolut nothwendig mit einer andern verknüpft seyn, ohnerachtet die letztere an sich betrachtet, wieder zufällig ist. Hierzu kömmt noch, daſs wir, in Ansehung der Dinge an sich, keine realen, sich widersprechenden Merkmale kennen, indem das Gegentheil von dem, was Erscheinung ist, jederzeit einen unendlichen Begriff ausmacht, der eine unabsehbare Menge uns ganz unbekannter Prädikate unter sich begreifen kann.

Es scheint auch völlig zu unsern religiösen und sittlichen Zwecken hinreichend zu seyn, wenn man uns nur so viel eingestehen muſs, daſs in diesem Unbekannten die ganze Natur mit ihren Anordnungen und Einrichtungen gegründet sey. Denn gesetzt, man wäre auch ungewiſs, ob man diesem Wesen

selbst

felbft Vernunft beilegen könnte; weil diefe felbft nur etwas Eingefchränktes und alfo für ein folches Urwefen kein vollkommnes Prädikat ift; fo müfste man doch annehmen, dafs die Vernunft felbft und das Vernünftige in ihm gegründet wäre, und es würden daher alle Schlüffe, die wir aus den Zwecken und Beftimmungen der Dinge ziehen, ihre vollkommne Gültigkeit behalten, indem der Grund der Vernunft noch höher und vollkommner gedacht werden mufs, als die Vernunft felbft. Doch wir wollen die Abgründe vermeiden, auf welche wir hier ftofsen, und nur noch einen Punkt zur Beilegung diefer Streitigkeiten in Erwägung ziehen.

Man hat in Anfehung des Ueberfinnlichen überhaupt, infonderheit auf zwei Stücke zu fehen, und für deren Beweis beforgt zu feyn. Das erfte betrifft ihre Exiftenz und das zweite ihre Beftimmung. Hume hielt den erftern Begriff für eine blofse Impreffion, für eine blofse Art von lebhaften Gefühl, und er hatte, wie in feiner ganzen Theorie von den Begriffen theils Recht, theils Unrecht. Recht, in fofern allerdings dem Begriffe Exiftenz ohne eine Impreffion kein Inhalt verfchafft werden kann: Unrecht, weil er die blofse Form des Verftandes, die nichts als das Verhältnifs im Allgemeinen ausdrückt, überfah. Ein Ding exiftirt heifst für uns nichts: als es ift ein folches Verhältnifs deffelben gegen das Bewufstfeyn da, dafs es entweder unmittelbar oder mittelbar (durch feine Wirkungen) verurfachen kann, dafs wir uns daffelbe

be als ein bestimmtes Objekt vorstellen müssen. Die Existenz ist also lediglich ein bestimmtes Verhältniss gegen uns; was sie aber ihrer innern Natur und Möglichkeit nach sey, ist uns gänzlich unbekannt, und wir können dieses Verhältniss in Konkreto uns nicht anders vorstellen, als wenn es uns wirklich vermittelst der Sinne gegeben wird. Daher ist es richtig, wir können dem Begriffe der Existenz auf keine andre Art einen Inhalt verschaffen, als durch Erfahrung, und die Existenz ist an und für sich seinem innern Wesen nach ausser dem Felde der möglichen Erfahrung nothwendig ganz anders bestimmt. Da indessen zugestanden werden muss, dass Erscheinungen ohne etwas, das da erscheint, nicht möglich sind, so kann auf die Existenz dieses Etwas, in so fern es ganz unbestimmt, blos als der Grund der Erscheinungen gedacht wird, allerdings geschlossen werden. Da ferner dieses Etwas als übersinnlich gedacht werden muss, so ist das Daseyn der übersinnlichen Gegenstände durch das Daseyn der Erscheinungen selbst erwiesen. Denn wir selbst und die Sinnenwelt (sie sey an sich betrachtet, was sie wolle) sind gewiss. Es ist ferner gewiss, dass beide von uns nicht vollständig erkannt werden, und dass ihnen etwas zum Grunde liegt, was nicht sinnlich ist, das also zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar durch seine Erscheinung in uns vorgestellt wird, oder sich auf unser Bewusstseyn bezieht, und dem wir daher nothwendig die Existenz beilegen müssen. Ihre Existenz hängt an der Existenz der

Erschei-

Erſcheinungen, und ob wir ſchon nicht beſtimmen können, was dieſe Exiſtenz an und für ſich ſey, ſo erkennen wir ſie doch in einer mittelbaren Beziehung auf uns. Denn alles dasjenige, ohne welches ein wirkliches Ding nicht möglich iſt, iſt nothwendig und wirklich; nun iſt eine Beziehung oder eine Erſcheinung ohne ein Ding, das ſich bezieht, oder das da erſcheint, nicht möglich, und dasjenige, was ſich auf uns bezieht, iſt nicht das Ding an und für ſich, oder ſeine innere Natur, ſondern nur eine Art der Vorſtellung derſelben. Die innere Natur des Dinges, oder das Ding an ſich kann durch die Sinne nicht erkannt werden. Folglich iſt es überſinnlich, und das Ueberſinnliche iſt eben ſo gewiſs wirklich, als das Sinnliche. Die Gewiſsheit der Exiſtenz des Ueberſinnlichen beruhet aber dennoch allein auf der Gewiſsheit und Wahrheit unſeres Erkenntniſsvermögens. Wir entdecken hier auf einmal eine ganz eigenthümliche Art der Gewiſsheit, die von derjenigen, welche durch Anſchauung der Objekte erzeugt wird, ganz verſchieden iſt. Dieſes iſt die Gewiſsheit, welche durch die Einſicht eines nothwendigen Zuſammenhangs mit andern gewiſſen Vorſtellungen erzeugt wird. Dieſe ſtützt ſich aber allein auf die Vernunft, welche dieſen Zuſammenhang einſieht, und ſo wahr die Vernunft iſt, ſo wahr iſt auch das, was durch die Vernunft als wahr erkannt wird. Nun hängt das Sinnliche mit dem Ueberſinnlichen nach der Vernunft nothwendig zuſammen, und zwar verlangt die Vernunft, daſs das

Ueber-

Ueberſinnliche nicht etwa blos die Idee des Ueberſinnlichen ſey, ſondern daſs dieſer Idee wirklich etwas von ihr Verſchiedenes, (ob ſie gleich ſolches nicht weiter beſtimmen kann) entſpreche. Das Ueberſinnliche wird alſo von der Vernunft gerade für ſo gewiſs gehalten werden müſſen, als ſie ſich ſelbſt achtet. Denn die Idee deſſelben gehört nothwendig zu ihrer Natur. Eine Idee aber geht jederzeit auf ein Objekt, es mag nun können gegeben werden oder nicht, und wenn das Objekt dieſer Idee als nothwendig mit einem andern wirklichen Dinge zuſammenhängend gedacht wird, ſo muſs deſſen Exiſtenz von der Vernunft für ſo gewiſs erklärt werden, als die Exiſtenz desjenigen iſt, mit dem es als verknüpft gedacht wird. Die Gewiſsheit des Daſeyns der überſinnlichen Dinge hat für die Menſchen überhaupt eben den Grund, den die Gewiſsheit des Daſeyns der Farben für den Blindgebohrnen hat. Dieſer kann nur durch das Zeugniſs der Sehenden von dem Daſeyn der Farben überzeugt werden, und ſo groſs ſein Zutrauen zu dieſen iſt, ſo groſs iſt ſein Glaube an das Daſeyn der Farben. Das Daſeyn der überſinnlichen Dinge glauben wir nur auf das Anſehen der Vernunft. Dieſe giebt dieſelbe (nicht blos die Idee deſſelben, denn ſonſt müſste dieſe das Sinnliche begründen) für nothwendig aus, und beſtimmt uns alſo daſſelbe anzunehmen. Unſer Glaube an daſſelbe kann nicht ſtärker ſeyn, als das Vertrauen, welches wir auf die Vernunft ſetzen.

Die

Die Exiſtenz des Ueberſinnlichen wäre alſo durch die Vernunft erwieſen. Aber wo ſollen wir nun Prädikate hernehmen, daſſelbe zu beſtimmen? Das Ueberſinnliche wird als der Grund der Wirklichkeit der Erſcheinungen überhaupt gedacht; folglich iſt ein Verhältniſs der Urſache und der Wirkung zwiſchen beiden. Die obige Frage kann alſo auch ſo ausgedruckt werden: Wie können die Beſtimmungen der Urſache einer Wirkung a priori erkannt werden? Nun giebt es nur drei mögliche Arten, die Urſache einer gegebenen Wirkung zu beſtimmen: 1) aus dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, 2) aus der Erfahrung ſelbſt und 3) aus der Analogie der Erfahrung. Die erſte Beſtimmung iſt rein a priori. Wenn es möglich ſeyn ſoll, eine Urſache zu erfahren, ſo muſs ſie in der Zeit ſeyn, und vor einer andern Begebenheit allemal vorhergehen. Nur dieſe zwei formalen Beſtimmungen laſſen ſich a priori unabhängig von der Erfahrung ſelbſt erkennen. Die Erfahrung ſelbſt beſtimmt die innern Prädikate der Urſachen. Sie belehrt uns, welche Dinge die Urſache des Tages und der Nacht, des Gewitters, der Erdbeben, des Luxus, der Wolluſt und unzähliger anderer Begebenheiten in der Sinnenwelt ſeyn. Kein Menſch kann a priori wiſſen, daſs die Sättigung durch das Eſſen, das Eis durch die Kälte, der Eſſig durch Früchte, die Bewegung der Glieder durch Vorſtellungen u. ſ. w. könne hervorgebracht werden. Endlich werden die Urſachen

chen durch Analogie gewiffermafsen a priori beftimmt. Es gründet fich nemlich die Analogie auf die Vorausfetzung, welche in der Metaphyfik erwiefen wird, dafs in der Natur eine gewiffe Gleichförmigkeit herrfche, und dafs ähnliche Wirkungen auch ähnliche Urfachen haben. Diefe Analogie fetzt immer voraus, dafs fchon viele Erfahrungen von Urfachen gemacht worden find.

Bei einiger Ueberlegung finden wir bald, dafs fich das Ueberfinnliche durch keine diefer drei Methoden beftimmen laffe, denn wir find nicht damit zufrieden zu fagen, in dem Ueberfinnlichen ift alles, was in der Sinnenwelt angetroffen wird, zuletzt gegründet (weil diefes gar nicht beftritten wird) fondern man will wiffen, was diefen Objekten an fich felbft für innere Prädikate zukommen. So würde man z. E. das Problem, welches find die Urfachen der Kultur des Menfchengefchlechts, fchlecht löfen, wenn man fagen wollte: diejenigen find die Urfachen, worinne die Ausbildung der Sprache, die Erfindung der Künfte, die Kultur des Verftandes und des Herzens, die ordentlichen Regierungsformen u. f. w. — gegründet find. Man will, es follen Gegenftände und Begebenheiten nahmhaft gemacht und beftimmt aufgeführt werden, die von diefen Wirkungen ganz verfchieden find. Diefes aber ift in Anfehung der überfinnlichen Gegenftände nach allen drei Methoden unmöglich. Denn 1) laffen fich die überfinnlichen Urfachen nicht durch die Bedingungen einer möglichen Erfahrung beftimmen,

weil

weil ſie ihrer Natur nach gar nicht Gegenſtände der Erfahrung ſeyn können. Das Ueberſinnliche iſt gar nicht in der Zeit. Denn ſonſt müſste es ja durch den innern Sinn vorgeſtellt werden können. Es iſt alſo auch kein Vor und kein Nach, kein Eher oder Später in demſelben, und es gehen uns daher alle reale Kriterien einer Urſache a priori verlohren. Wir können blos im Allgemeinen ſagen: das, was den letzten Grund der Wirklichkeit der Erſcheinungen enthält, iſt überſinnlich. Noch weniger kann aber das Ueberſinnliche 2) durch Erfahrung und eben ſo wenig 3) durch Analogie beſtimmt werden. Denn die Analogie kann ſich nie bis auf Gegenſtände erſtrecken, die gar keine möglichen Gegenſtände der Erfahrung ſind, indem zwar ein hinreichender Grund da iſt, die Gleichförmigkeit der Urſachen in der Sinnenwelt anzunehmen, aber daſs die überſinnlichen Gegenſtände wieder mit den ſinnlichen gleichförmig ſeyn ſollten; dieſes zu behaupten iſt nicht der geringſte Grund vorhanden, da die Vernunft vielmehr verlangt, denſelben alle ſinnlichen Prädikate abzuſprechen, und wir, wie Hume ganz richtig bemerkt hat, nichts Reales erkennen, als was entweder den innern oder den äuſſern Sinn afficirt, und welches jederzeit, wie er ebenfalls richtig beobachtet hat, etwas Individuelles iſt. Denn auch der allgemeinſte Begriff, ſofern er im innern Sinne vorgeſtellt wird, und wir zum Bewuſstſeyn deſſelben gelangen, iſt als eine Handlung des Verſtandes betrachtet (nicht als eine

Regel,

Regel, unter welche Gegenſtände ſubſumirt werden ſollen) ein Individuum, das für ſich betrachtet völlig beſtimmt iſt. Denn eine jede wirkliche Vorſtellung iſt, ſofern ſie nicht auf ihren Gegenſtand bezogen, ſondern an und für ſich betrachtet wird, ein Individuum.

Indeſſen iſt doch ſchon etwas gewonnen, daſs uns die Vernunft durch ihre eigne Natur auf das Ueberſinnliche führt und daſs ſie uns nöthiget, daſſelbe nicht für eine bloſse Idee, ſondern für etwas Wirkliches von dem, was wir ſowol von uns als von der Sinnenwelt erkennen, Verſchiedenes anzuſehen, ob ſie gleich übrigens ihr Unvermögen eingeſtehen muſs, irgend eine reale Beſtimmung des Ueberſinnlichen an und für ſich zu erkennen, indem ſie ſelbſt hierzu ein intellektuelles Anſchauungsvermögen bedürfte, welches ihr aber gänzlich fehlt. Da ſie aber dieſes Ueberſinnliche doch für ein Objekt der Vernunft halten muſs, weil ſie ſonſt auch nicht einmal eine Idee davon haben könnte, ſo wird ſie ſich auch das Recht zugeſtehen müſſen, daſſelbe wenigſtens, ſo weit es durch die bloſse Idee und durch die Gegenſtände der Erfahrung als ſeine Wirkungen mittelbar beſtimmt iſt, zu beſtimmen, d. h. ſie wird jenes Ueberſinnliche durch die nothwendigen Verſtandesbegriffe denken (obgleich nicht anſchauen) können. Denn ſo lange ſie blos die reinen Verſtandesbegriffe, unvermiſcht mit dem, was die Sinnlichkeit hergiebt, um ſie zu beſtimmen, auf das Ueberſinnliche anwendet, kann ſie in keinen

Irr-

Irrthum fallen. Sie wird alſo nach dem Unterſchied der ſinnlichen Gegenſtände, das Ueberſinnliche ſelbſt bezeichnen, und je nachdem ſie es als den Grund der Gegenſtände des innern oder der Gegenſtände des äuſſern Sinnes oder gar beider betrachtet, mit verſchiedenen Namen (Seele, Principien der Materie, Gott, das abſolut nothwendige Weſen u. ſ. w.) belegen können, und ſie wird ohne allen Fehler ſagen können: das Denken, Empfinden, Wollen u. ſ. w. iſt in der Seele; das Undurchdringliche, Bewegung, Anziehung u. ſ. w. in den Urprincipien der Materie; alles aber iſt in der Gottheit gegründet, ob ſie gleich hierdurch dieſe Gründe an ſich gar nicht beſtimmt, und alſo auch nichts erklärt, ſondern ſich gleichſam nur darauf gefaſst macht, auf jene Gegenſtände aufmerkſam zu ſeyn, wenn ihr Erkenntniſsvermögen irgend einmal einen unvermutheten Zuwachs von einem neuen Anſchauungsvermögen erhalten ſollte.

Die Vernunft würde ſich aber um das Ueberſinnliche wenig bekümmern, da ihr ſo wenig Hoffnung gemacht wird, daſſelbe jemals zu erreichen, wenn nicht in ihrer eignen Natur gewiſſe Foderungen lägen, die ſie unaufhörlich antreiben, dieſes Ueberſinnliche, wo nicht an und für ſich, doch wenigſtens in Beziehung auf ſich ſelbſt und ihre Anforderungen zu beſtimmen. Sie hat aber an keiner Idee ein gröſseres Intereſſe, als an der Idee des letzten Grundes der Welt überhaupt, oder der Idee der Gottheit. Dieſe zu beſtimmen wird ſie von allen

allen Seiten angetrieben. Kein Grund fordert fie aber ftärker auf, als ihre eigne moralifche Natur. Die Vernunft legt nemlich durch ihre eigne Natur dem Menfchen gewiffe Gefetze auf, zu deren Beobachtung fie fich als nothwendig verbunden erkennt, und ohne deren Befolgung die ganze Würde der menfchlichen Natur vernichtet wird. Diefes find die moralifchen Gefetze. Zu gleicher Zeit aber kann die Vernunft fich nicht entfchliefsen, die Befolgung jener Gefetze zu billigen, als bis fie überzeugt ift, dafs auch alles wirklich nach vernünftigen Gefetzen eingerichtet ift, und dafs die Beobachtung der moralifchen Gefetze, folche Erfolge hat, die mit der Vernunft völlig übereinftimmen. Diefes ift aber nicht anders möglich, als wenn fich der überfinnliche Grund der Welt fo zu ihrer Einrichtung verhält, wie fich ein vernünftiges Wefen zu feinen Wirkungen verhält, und wenn Materie und Form von einer folchen vernünftigen Einrichtung abhängen. Hier entdeckt alfo die Vernunft einen Weg, wie fie das überfinnliche Grundwefen in Beziehung auf fich beftimmen kann. Sie mufs nemlich mit fich felbft in Widerfpruch gerathen, wenn fie nicht annimmt, dafs fich das Urwefen zur Welt, wie die höchfte Intelligenz verhalte, und fo gewifs es ift, dafs fie fich nicht felbft widerfprechen kann, fo gewifs ift es auch, dafs ein folches Verhältnifs des überfinnlichen Grundwefens zur Welt ftatt finden mufs. Die Vernunft kann daher keinen Fehler begehen, wenn fie diefes Urwefen als die

höch-

höchſte Intelligenz, als den Weltſchöpfer, und als den Weltregierer beſtimmt, und wenn ſie daſſelbe zugleich als dasjenige Weſen betrachtet, welches alle nothwendigen Vernunftzwecke ausführen kann und ausführen wird. Alles dieſes ſind zwar immer nur noch Beziehungen des Urweſens auf eine ſeiner Wirkungen, nemlich unſre Vernunft, aber dieſe ſind doch zu unſern Abſichten vollkommen hinreichend, und eben ſo gewiſs als die Vernunft ſelbſt. Dieſe Vorausſetzungen beſtätigt die Erfahrung in vielen Stücken, und wo wir die Beſtätigung derſelben nicht wahrnehmen, da iſt kein Widerſpruch, ſondern es fehlt uns nur die Einſicht in den Zuſammenhang, der nur durch die Einſicht in das Ueberſinnliche ſelbſt vollſtändig erkannt werden kann.

Es iſt hier nicht der Ort, dieſe Betrachtungen weiter auszuführen, und die übrigen Beſtimmungen der Dinge an ſich zu würdigen. Es war uns blos um das Reſultat zu thun, und dieſes iſt, wie mich dünkt, deutlich genug dargeſtellt. Es iſt folgendes: „Das Ueberſinnliche läſst ſich nicht, an und „für ſich, ſeinen realen Prädikaten nach, die ihm „als einem überſinnlichen Objekte zukommen, be„ſtimmen, weil hierzu ein Anſchauungsvermögen „anderer Art vonnöthen wäre, als das unſrige. „Aber es läſst ſich auf das Daſeyn deſſelben aus „dem Daſeyn der Erſcheinungen überhaupt mit Ge„wiſsheit ſchlieſsen. Es iſt da, heiſst aber weiter „nichts, als das Ueberſinnliche enthält den Grund „des Sinnlichen, und iſt von allen, was wir uns

„un-

„unmittelbar vorstellen können, verschieden. Ob „wir nun gleich dasselbe an sich nicht bestimmen „können, so können wir es doch seinen Beziehun„gen nach, welche es auf uns hat, bestimmen. Das, „was uns hiezu auffodert, ist 1) die Körperwelt und „2) unser Ich. Und in diesen beiden Wesen ist es „insbesondere die Vernunft, welche uns durch ihre „moralischen Gesetze nöthiget, anzunehmen, dass der „letzte Grund in dem Uebersinnlichen sich wie ein „allmächtiges, vernünftiges, moralisches Wesen zur „Sinnenwelt verhalte; und von der Richtigkeit die„ses Verhältnisses können wir so gewiss seyn, als „von der Richtigkeit der moralischen Gesetze und „der Vernunft selbst. Die übrigen Wirkungen in „der Sinnenwelt dienen mehr, diese vernünftigen „Behauptungen zu bekräftigen, als dass sie für sich „selbst hinreichen sie zu beweisen, und wenn man „sie daher allein betrachtet, so sind sie immer „zu unsern moralischen Zwecken unzureichend. „Wir erkennen also das Uebersinnliche, zwar nicht „durch Anschauung unmittelbar, aber doch dessen „Beziehungen und richtige Verhältnisse zu uns, und „es findet also in Ansehung dieser kein Skepticis„mus statt". Uebrigens aber lassen wir das Uebersinnliche, von unsrer Ohnmacht überzeugt, lieber ganz unbestimmt, als dass wir unsre Ideen daran mit unverständlichen und unnützen Prädikaten auszieren sollten. Nur in moralischer Rücksicht bestimmen wir dasselbe. Ob es also eine Substanz, eine substanzielle Form, einfach oder zusammengesetzt, end-

endlich oder unendlich an ſich nothwendig, abſolut u. ſ. w. ſey; darüber ſtreiten wir nicht, weil wir dieſe Ausdrücke auf Dinge an ſich angewandt, nicht verſtehen, und wir ſtimmen Humen vollkommen bei, wenn er dieſe Worte für leere Zeichen erklärt, wodurch wir um keinen Schritt weiter in der Nachforſchung über die Natur der Dinge kommen. Zugleich ſehen wir aber doch auch ein, daſs dieſe Worte einen realen Grund haben, indem ſich durch dieſelben die Formen des Verſtandes äuſsern, der Gegenſtände, die er denkt, wenigſtens formaliter nach den Kategorien als Vorſtellungen für ſich beſtimmt. Denn jenen ſcholaſtiſchen Begriffen liegen allemal die Kategorien zum Grunde, und eine Geſchichte derſelben, welche Hume wünſcht, und die allerdings ſehr nützlich wäre, würde uns blos die verſchiedenen Beſtrebungen der Phantaſie entdecken jene Urbegriffe mit ihren Dichtungen zu erfüllen. Unbekannt mit dem wahren Gebrauch jener Verſtandesgeſetze, die ſich allemal finden muſsten, ſo bald man den Verſtand betrachtete, ſuchte man unaufhörlich da Gegenſtände für ſie, wo keine zu finden waren, und gelangte blos durch unzählige Irrwege zum Ziele, deren Geſchichte nie lehrreicher abgefaſst werden kann, als wenn erſt der wahre Weg gefunden iſt.

Zehnter Versuch.

Kritische Prüfung aller möglichen Gründe des Skepticismus überhaupt.

Es verräth Unkunde, sowol der menschlichen Natur, als des Skepticismus, wenn man glaubt, ein Skeptiker müsse stets in Ungewissheit leben, er müsse bei seinen Urtheilen stets zagen, und könne nie zu einem festen Glauben gelangen. Die Skeptiker sind nicht so thöricht, die sich ihnen aufdringende Ueberzeugung der Sinne leugnen zu wollen, sie leugnen nicht, dass sie die Sinnenwelt und ihre Empfindungen und Begriffe eben so gut wahrnehmen, als wir; aber dass sich unsre Ueberzeugungen durch die Vernunft rechtfertigen lassen, das leugnen sie nur. Sie leiten diesen Glauben, jene feste Ueberzeugung von der Gewohnheit, oder von der unmittelbaren Einwirkung der Gottheit, oder von andern Dingen her; und es hat nicht wenig sehr eifrige Theologen gegeben, welche eine mächtige Stütze des Glaubens in dem Skepticismus zu finden vermeinten, und sich einbildeten, dass kein philosophisches System mit der christlichen Theologie besser harmonire, als der Skepticismus, da durch denselben

ſelben die Schwäche der Vernunft ſo einleuchtend dargethan werde.*)

Aller Skepticismus gründet ſich zuletzt auf die Behauptung, daſs ſich die allgemeinen Principien nicht durch Vernunftgründe erweiſen laſſen. Denn die Vernunft kann keine Ueberzeugung hervorbringen, als nur dadurch, daſs ſie den Zuſammenhang eines Urtheils mit einem unbezweifelten Principio einſieht. Nun leugnet aber der Skepticismus die Vernunft-Gewiſsheit der allgemeinen Grundſätze, folglich auch aller Sätze, die von ihnen abhängen, d. h. aller Urtheile überhaupt. Die Gewiſsheit alſo, welche wir mit unſern Urtheilen verknüpfen, ſtammt niemals von der Vernunft ab. Das ganze ſkeptiſche Syſtem läſst ſich, ſeinen Hauptmomenten nach, in folgendem Vernunftſchluſſe vorſtellen:

„Wo vernünftige Ueberzeugung ſtatt finden „ſoll, da muſs eine Erkenntniſs aus feſten Principien vorhergehen. Nun giebt es für die Vernunft „keine gewiſſen, allgemeinen Grundſätze; folglich „iſt auch keine Ueberzeugung aus Vernunftgründen „von irgend einem Urtheile möglich".

Mehrentheils ſchränkt ſich der Skepticismus nur auf die Wahrheit der ſynthetiſchen Urtheile ein, und greift alſo nur die Gewiſsheit der ſynthetiſchen Urtheile an, ſo wie dieſes bei Humen der Fall iſt.

* Man darf nur an Berkley und Huet denken und Baylens Dictionnaire im Artikel Pyrrho C. nachleſen.

Aus Vernunftgründen können wir nicht wissen, sagt der Skeptiker, ob es Körper und Geister giebt, ob unter denselben ein gesetzmäfsiger Zusammenhang sey, ob wir selbst wirklich existiren u. s. w., denn es giebt keine allgemeinen Principien, welche die Vernunft als nothwendig und gewifs erkennen müfste, aus welchen jene Behauptungen folgten. Der Beweis, wodurch der Skeptiker sein Gebäude befestigen mufs, ist derjenige, durch welchen er darthut, dafs es wirklich keine allgemeine Vernunftprincipien gebe. Hat er dieses dargethan, so sind alle, dem gemeinen Verstande so widersinnig scheinende Zweifel, nach der Vernunft richtige Folgen. Die Hauptfrage ist also: Welcher Gründe kann sich der Skeptiker bedienen, um die Gültigkeit der allgemeinen Principien wankend zu machen, oder gänzlich umzustofsen? Nach den Gründen der allgemeinen objektiven Grundsätze zu fragen, und eher keinen Grundsatz als gültig zuzulassen, bis man seine Wahrheit aus Vernunftgründen eingesehen hat, ist eine allgemeine philosophische Pflicht, welche uns jede Logik auflegt. Der Skeptiker aber behauptet, dafs es nicht möglich sey, die allgegemeinen Principien aus Vernunftgründen zu rechtfertigen, und dafs also alle Allgemeinheit der Sätze blos eingebildet sey. Dafs es aber nicht möglich sey, beweifst er auf folgende Art: Die Wahrheit eines allgemeinen objektiven Grundsatzes mufs entweder a priori oder a posteriori eingesehen wer-

werden. Nun ift es nicht möglich a priori. Denn allgemeine Sätze a priori müfsten angebohrne Sätze feyn. Ob aber diefe mit den Gegenftänden übereinftimmten, könnte doch nicht a priori erkannt werden. Denn wie wollte man beweifen, dafs fich die von uns verfchiedenen Gegenftände nach den Gefetzen in uns richten müfsten? Es ift aber noch weniger a pofteriori oder durch Erfahrung möglich. Denn die Erfahrung kann einen allgemeinnothwendigen Satz weder erzeugen, noch durch den Erfolg beftätigen, weil eine noch fo grofse Reihe einförmiger Erfahrungen niemals beweifen kann, dafs es immer alfo nothwendig gewefen, und auch in aller Zukunft fo feyn werde. Da nun diefe beiden Wege die beiden einzigen find, wie allgemeine Principien begründet werden können, keiner von beiden aber zu diefem Ziele führen kann; fo kann die Vernunft gar keine allgemeinen Principien zulaffen, und fie mufs alfo alle Erkenntnifs für höchft zweifelhaft und ungewifs erkennen. Der Skeptiker erlangt feine ganze Stärke dadurch, dafs er die Möglichkeit aller objektiven Erkenntnifs a priori leugnet, und feinen mächtigften Grund für diefe Behauptung findet er in dem Satze: „dafs „alle reale und objektive Erkennt„nifs zuletzt aus der Empfindnng ent„fpringt". Mit diefem Grundfatze ftehet und fällt der ganze Skepticismus. Denn mit ihm ift die Unmöglichkeit allgemeiner Grundfätze nothwendig verbunden, und nachdem, vermittelft deffelben, alle

le Principien für ungültig und ungewifs erklärt find, zerftört es fich zuletzt auch felbft, zum Beweife, dafs gar nichts aus Vernunftgründen gewufst werden könne, als das einzige, dafs man nichts wiffen könne.

Es war unmöglich, dafs der Skepticismus von denen durch Vernunftgründe konnte gehoben werden, welche feinem Hauptprincipio, dafs alle Erkenntnifs urfprünglich durch Empfindung entftehe, und dafs alle Reflexion nur abgeleitete und empirifche Vorftellung fey, beiftimmen. Die einzige Art, ihn aus dem Grunde zu heben und zu beweifen, dafs er nicht das letzte Refultat alles Philofophirens fey, ift nur, dafs man die Möglichkeit fynthetifcher, und alfo objektiver Erkenntniffe a priori auf eine für die Vernunft befriedigende Art beweifet. Blos der Mangel eines folchen Beweifes hat bisher dem Skepticismus fein Anfehen verfchafft.

Die bisherigen Beweife für die reinen allgemeinen fynthetifchen Erkenntniffe a priori haben die Skeptiker nicht befriedigen können; ihre Vernunft fafste fie vollkommen, aber fie wirkten keine Ueberzeugung, und die Gründe, mit welchen Hume, als der fcharffinnigfte unter allen Skeptikern, gegen jene Beweife focht, find von der Art, dafs fie nicht durch Leidenfchaft erfunden, fondern durch die Vernunft felbft aufgeworfen find. In den vorhergehenden Abhandlungen ift nun ein Verfuch gemacht, einen Beweis für die fynthetifchen Sätze a priori zu geben, welchen alle bisher gebrauchte Gründe der Skeptiker nicht treffen, und um ihn

um-

umzuſtoſsen, müſſen ſie wenigſtens Waffen von ganz anderer Art ſuchen, und ihr Syſtem muſs alſo wenigſtens von der Vernunft ſo lange verworfen werden, bis ſie darthun, daſs die von uns gebrauchten Gründe für ſynthetiſche Sätze a priori nicht hinlänglich ſind. Dieſe unſre neue Beweisart beſtand in kurzen darin, daſs wir die Objekte und das Erkenntniſsvermögen in Beziehung auf einander erwogen, an welchem Verfahren keine philoſophiſche Parthei, auch nicht die der Skeptiker etwas, zu tadeln finden kann. Denn alle, ſie mögen nun noch ſo viel, oder noch ſo wenig zu erkennen vermeinen, räumen doch ein, daſs wir alles nur durch Vorſtellungen erkennen können, und daſs wir alſo die Objekte nur erkennen können, ſo ferne ſie vorſtellbar ſind. So viel alſo in den Objekten an ſich betrachtet liegen mag, ſo können wir doch von ihnen nicht mehr erkennen, als ſich vorſtellen läſst, und was ſich nicht vorſtellen läſst, kann nie ein Objekt unſrer Erkenntniſs werden. Wir können alſo die Objekte lediglich und allein in Beziehung auf unſer Vorſtellungs- und Erkenntniſsvermögen betrachten. Hier fand ſich nun, daſs ſich aus der bloſsen Betrachtung der Natur des Erkenntniſsvermögens gewiſſe Prädikate ergaben, die a priori ganz allgemein von allen Objekten unſeres Erkenntniſsvermögens ausgeſagt werden können, und die alſo Begriffe zu allgemeingültigen Urtheilen a priori ſind. Die bloſse Entwickelung des Erkenntniſsvermögens, ſo wie wir es durch unbezweifelte

felte Erfahrung *) kennen lernen, entdeckt uns Prädikate, welche wir durch richtige Vernunftschlüsse genöthiget werden, auf alle Objekte unsrer Erfahrung überhaupt zu beziehen. Wir entdeckten auf diesem Wege:

1) Die Vernunftgründe für die objektive Gültigkeit der mathematischen allgemeinen Sätze, und also ist in Ansehung dieser, kein Skepticismus möglich.

2) Die

*) Das Erkenntnißsvermögen lernen wir natürlicherweise, so wie alle Kräfte, nur durch Erfahrung kennen, aber daß in demselben Prädikate liegen, welche auf alle seine Gegenstände überhaupt bezogen werden müssen, wird nicht durch Erfahrung wahrgenommen, sondern aus der Beobachtung der Möglichkeit der Erfahrungsgegenstände überhaupt geschlossen. Daß der Verstand nach dem Satze des zureichenden Grundes wirkt, ist Erfahrung; daß aber alle Gegenstände demselben gemäß verknüpft seyn müssen, ist keine Erfahrung, sondern reine Vernunfterkenntniß. Erfahrung würde es seyn, wenn ich es wahrgenommen hätte, daß alle Gegenstände nach diesem Gesetze wirklich verknüpft wären; und dennoch könnte ich aus dieser Wahrnehmung allein nicht wissen, ob sie auch nothwendig so verknüpft seyn müßten. Wenn wir durch einen blossen Schluß Prädikate von Objekten erkennen, die entweder noch nie durch unsre Sinne vorgestellt sind, oder die doch auch ganz unabhängig von der empirischen Vorstellung als nothwendig gedacht werden, so ist es jederzeit eine Erkenntniß a priori.

2) Die Vernunftgründe für die objektive Gültigkeit der Principien der Naturwiſſenſchaft, welche Hume für ganz unmöglich hielt. Daher verliert der Skepticismus auch das Feld der Naturwiſſenſchaft.

Nur für die überſinnlichen Gegenſtände konnten wir keine allgemeinen ſynthetiſchen Principien entdecken, und hier erlauben wir dem Skepticismus nicht nur ein freies Spiel, ſondern gehen auf der einen Seite ſelbſt noch weiter, als er, und zeigen, daſs man nicht nur an einer realen Erkenntniſs der überſinnlichen Dinge zweifeln müſſe, ſondern beweiſen ſogar aus der Natur des Erkenntniſsvermögens, daſs ſie unmöglich ſey. Auf der andern Seite aber halten wir uns wieder einige Schritte hinter ihm, und behaupten, daſs, ob wir gleich das Ueberſinnliche ſeinen eigenthümlichen inneren Prädikaten nach, nicht beſtimmen können, ſich dennoch gewiſſe Beziehungen und Verhältniſſe deſſelben gegen unſre Natur angeben laſſen, nemlich alle diejenigen, ohne welche unſre Natur ſich ſelbſt zerſtören und mit ſich im Widerſpruch gerathen würde. Dieſe Verhältniſſe lehren uns freilich nicht die Beſchaffenheiten der Dinge an ſich, welche ſich verhalten *), aber ſie leiſten uns doch alle Vortheile

im

*) So iſt die Zahl 4 das Verhältniſs von $\frac{24}{6}$ von $2 \times \frac{24}{12}$ u. ſ. w. Von einem und eben demſelben Verhältniſſe können alſo die Relata ſehr verſchieden ſeyn.

im Leben, welche uns eine Anfchauung der Gegenftände felbft leiften würde. Die Gewifsheit, welche wir mit der Erkenntnifs diefer Verhältniffe verknüpfen, können wir auch ganz genau beftimmen. Sie ift dem Grade nach mit der mathematifchen und wiffenfchaftlichen Gewifsheit einerlei. Denn jene Verhältniffe werden im nothwendigen Zufammenhange mit nothwendigen Vernunftzwecken gedacht. Sie ift aber der Art nach verfchieden. Denn fie entfteht weder durch Anfchauung der Objekte, noch durch Beweife, die fich in allgemeinen objektiven Grundfätzen enden; fondern fie entfteht aus dem Vertrauen, welches wir auf die Vernunft und ihre Gefetze fetzen, die fie unfern Handlungen vorfchreibt. Diefe Gefetze führen eine folche Evidenz und eine folche Nothwendigkeit bei fich, das Intereffe an denfelben ift fo grofs, dafs fich keine wärmere und lebhaftere Ueberzeugung denken läfst, als eine folche, die mit demfelben zufammenhängt. Wir erkennen alfo die überfinnlichen Objekte ihren realen innern Befchaffenheiten nach, gar nicht, alfo auch nicht die Art und Weife ihrer Exiftenz, aber die Verhältniffe derfelben erkennen wir mit der gröfsten Gewifsheit.

Es ift alfo erwiefen, dafs die Vernunft nicht in einem allgemeinen Skeptismus endigen kann. Denn es giebt allgemeine fynthetifche Grundfätze, die fich auf Gegenftände der Natur beziehen, und es ift alfo eine wirkliche Wiffenfchaft der Natur möglich. Was aber die Gegenftände über der Natur

be-

betrifft, ſo iſt gar keine objektive Wiſſenſchaft derſelben möglich, und da auch dieſes aus Grundſätzen erwieſen werden kann, ſo findet auch hier kein Skepticismus ſtatt. Und da aller Skepticismus nur allein auf der Behauptung beruht, daſs Vernunftgründe für allgemeine Principien unmöglich wären, dieſe aber hier gegeben ſind; ſo ſinken alle wirklichen und möglichen Gründe des Skepticismus, und folglich auch das Syſtem ſelbſt. Der Skepticismus iſt alſo nicht das Syſtem, in welchem die Vernunft endet. Er iſt nur da, die Vernunft aus einem dogmatiſchen Schlummer zu wecken, in welchem ſie zu früh verſinkt. Dogmatismus iſt und bleibt ihr letztes und höchſtes Ziel; aber die Bahn zu demſelben iſt lang und auf derſelben ſind viele Triumphbögen errichtet, die oft für das Ende ſelbſt gehalten werden; aber es ſind nur Ruhepunkte, wo die Vernunft eine Zeitlang verweilen ſoll, um neue Kräfte zu ſammlen. Die Zweifel ſind die Töne der Trompeten, welche die Illuſion der Vernunft unterbrechen und ſie zum neuen Wettlaufe antreiben ſollen.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Ver-

Verbeſſerungen.

Seite 5 Zeile 11 ſtatt originirt leſe man orientiert
- 6 - 3 - ſicheres l. ſichereres
- 109 - 20 - deſſen l. deren
- 142 - 5 - laſſen l. laſſe
- 144 - 4 - die l. den
- 189 - 23 ſtreiche mit aus
- 219 - 4 v. u. ſtatt Gefalle l. Gefallen
- 222 - 1 ſtatt ſie l. es
- 228 - 8 v. u. ſtatt der l. das
- 243 - 5 ſtatt gleicher l. gleichem
- 295 - 18 - von l. vor
- 356 - 10 - die l. der
- 375 - 17 - ihre l. ſeine
- 389 - 6 - ab- l. be-
- 436 - 17 - vergehen l. vorgehen
- 438 - 12 - denen l. den
- 440 - 16 - auch gewiſſe l. auch an gewiſſe
- 454 - 6 - ihm l. ihr
- 472 - 4 v. u. ſtatt dem l. der
- 482 - 3 - - - er l. es
- 510 - 8 ſtatt ihn l. ihr
- 541 - 11 - Einfluſs l. Glaube
- 549 - 11 - dem l. den
- 590 - 7 in der Anm. ſtatt ſynonim l. ſynonym
- 628 - 8 v. u. ſtatt afficirten l. aſſociirten
- 634 - 4 ſtatt ſetzen l. durchzuſetzen
- 689 - 10 - ſeine Urſache l. ſeine Urſache haben
- 690 - 6 - hatten l. haben
- 713 - 6 v. u. ſtatt ſey l. ſeyen
- 724 - 10 ſtatt kein anderes l. keinen andern
- 727 - 16 - möglich l. möglich iſt
- 737 - 7 - Ich kann mich daher ſo eher überheben um l. Ich kann mich daher um ſo eher überheben

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hume, David, 1711-1776

David Hume über die menschliche Natur aus dem Englischen nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks

Bd.: Erster Band

Halle 1790

Ph.sp. 387-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043511-0
VD18 9059911